Espiritualidad de la Liberación

Pedro CASALDALIGA y José María VIGIL



Presentación de Ernesto Cardenal
Epílogo de Gustavo Gutiérrez

Editorial Envío

Espiritualidad de la Liberación

INDICE

Presentación

La Teología de la Liberación debía producir una Espiritualidad de la Liberación. De hecho la ha producido. De eso trata este libro.

Esta es, como debía esperarse, una espiritualidad nueva. Distinta de la espiritualidad tradicional en la que fuimos formados los de más edad. Es también una espiritualidad específicamente latinoamericana. Sin dejar de ser también universal, como la misma Iglesia, pese a ser local. Y es una espiritualidad realista y no teórica.

Esta espiritualidad se diferencia radicalmente de la de aquellos que cierra los ojos a lo social y político, es decir, a los pobres; a la diferencia cada vez más abismal entre ricos y pobres. Es decir, se diferencia de la espiritualidad burguesa, de ricos, y de clase dominante, aunque también haya pobres entre ellos, ciegos arrastrados por guías ciegos. Pobres que también cierran los ojos, a la pobreza y a ellos mismos.

Esta espiritualidad dice cosas radicales que el lector hallará en este libro: como el que los pobres son el único sacramento para la salvación. Y que los hombres no se dividen en creyentes y no creyentes, sino según su actitud para con los pobres.

Yo considero que Teología de la Liberación equivale a decir Teología de la Revolución. Y por lo tanto ésta es una Espiritualidad de la Revolución. (Entendiendo la Revolución en un sentido más trascendente que el que tuvo la ex-Revolución de Octubre).

Es también, por qué no decirlo, una espiritualidad del socialismo. O dicho de otro modo, la espiritualidad de una utopía universal.

Es también una espiritualidad política. Ya había dicho Gandhi que quien cree que la religión nada tiene que ver con la política es que no tiene ninguna idea de qué cosa es religión.

Esta es una espiritualidad de consagración a los pobres. Conversión a los pobres. Opción de clase.

Espiritualidad práctica, que une contemplación y praxis. Espiritualidad militante, de militancia no partidaria sino por el Reino. De vinculación a Jesús, pero al Jesús auténtico: histórico y político. No el Jesús abstracto, manipulado y traicionado, en cuyo nombre se han predicado las cosas a las que él más se opuso.

Esta espiritualidad nueva es también un redescubrimiento de Dios: del verdadero Dios, distinguiéndolo de todos los dioses falso que desde hace 500 años se nos han predicado en América Latina.

En realidad ésta no es una espiritualidad de Jesús, ni de Dios, sino del Reino. Reino de Dios, que es amor, justicia, paz, fraternidad, libertad, perdón. Se crea o no se crea en Jesús o en Dios. Se trata de creer en este Reino.

Esta es una espiritualidad encarnada, pero como la encarnación de Dios no es una encarnación abstracta -el que Dios simplemente se hizo hombre-, sino que también se hizo pobre, encarnó entre los marginados.

En nuestro lugar y tiempo la contemplación también es distinta: contemplación en la acción liberadora. En la realidad y en el presente. En la cambiante coyuntura de nuestros pueblos. Es una contemplación, como acertadamente se dice en este libro, «con la Biblia y el periódico».

Contemplación basada en el análisis de la realidad. Y también contemplación comprometida.

Creo que están cubiertos todos los campos que podrían ser tratados en un libro con el título de «Espiritualidad de la Liberación», en incluso muchos otros que tal vez el lector no imaginaría que se tratarían bajo este título.

Como comentario final con respecto a la espiritualidad de la Liberación, yo diría: que sigue siendo igualmente válido lo dicho por León Bloy, que «la única tristeza es no ser santos». Pero que ahora la santidad es diferente.

Ernesto Cardenal

Nota previa

La estructura de este libro es muy sencilla.

En el **prólogo**, Pedro Casaldáliga presenta el sentido, el porqué y el objetivo de este libro.

En el **Capítulo primero** establecemos las nociones fundamentales de «espíritu» y «espiritualidad», a la vez que se exponen y se justifican algunos planteamientos generales que es oportuno tener en cuenta. En ese marco se encuadrará el contenido de los dos capítulos siguientes. El **anexo** aborda el tema desde una perspectiva teológica técnica; el lector no interesado podrá omitirlo sin perjuicio.

El **capítulo segundo**, describe en diversos apartados, la Espiritualidad de la Liberación desde el modo que llamamos «Espiritualidad-1» o E1: el espíritu latinoamericano, el talante espiritual de nuestro Pueblo, la corriente de espiritualidad que el Espíritu, la cultura y la historia han derramado en la Patria Grande.

A su vez, el **capítulo tercero** describe, también en diversos apartados, la Espiritualidad de la Liberación desde el modo que llamamos «Espiritualidad-2» o E2: el espíritu latinoamericano potenciado explícitamente por el Espíritu de Jesús, la Espiritualidad cristiana de la Liberación.

Los tratados clásicos de espiritualidad se estructuraban con frecuencia sobre la base de las diferentes «virtudes». Los apartados de estos dos capítulos, segundo y tercero, ofrecerían de algua manera las «virtudes» de la espiritualidad de la liberación. Hemos dado a cada apartado un tratamiento diverso, a veces incluso muy diverso, según la naturaleza del contenido y sus exigencias peculiares.

Las «**Constantes...**» y los «**Rasgos...**» quieren dar sintéticamente una visión motivadora del conjunto. La **bibliografía** se limita concretamente al tema de la espiritualidad de la liberación y a autores latinoamericanos o vinculados con nuestra espiritualidad.

El **Epílogo**, por ser de Gustavo Gutiérrez, a quien agradecemos entrañablemente esta su autorizada contribución, se recomienda por sí mismo.

Por no estar concebido como una tesis sino como una exposición vivencial y como un «manual» de espiritualidad, el libro no exige una lectura sistemática, pudiendo ser abordado o releído, con igual provecho, por aquellos apartados que al lector le resulten más sugerentes.

Preguntas para subir y bajar el Monte Carmelo

Pedro Casaldáliga

Juan de la Cruz, poeta y místico, compañero de Teresa de Jesús en la santidad y en la reforma, buen maestro de la espiritualidad cristiana por ser un buen discípulo del Maestro, escribió su tratado de espiritualidad a partir de los tres grandes poemas que compuso pasando a clave divina las efusiones del amor humano: «*Subida del Monte Carmelo*» o «*Noche oscura de la Subida del Monte Carmelo*», unificando la «Subida-Noche», como quiere el P. Silverio, «*Cántico espiritual*» y «*Llama de Amor viva*». Glosándolos, más o menos llanamente, aun a sabiendas de la imposible tarea y trayendo y llevando la Biblia, en sus glosas, con la libertad de los comentaristas de los buenos tiempos alegóricos, el santo de Fontiveros va describiendo los pasos de la «subida» a la santidad, por las «noches» del sentido y del espíritu, hacia la unión con el Amado, en la fusión inefable de la «llama viva».

Sin traicionar la belleza intocable de la verdadera poesía, porque «así es la rosa» y no se debe tocar; sin pretender describir minuciosamente lo que sólo se vive en la experiencia de la fe; a pedido de «almas» que él dirigía o con quienes compartía la misma dura dichosa ascensión; dándose en cordial autobiografía.

Carmelita él, era normal que situase en el Monte Carmelo, tan pródigamente enaltecido por la Biblia, ese itinerario que lleva a Dios. De haber sido un latinoamericano y ya vividos los concilios continentales de Medellín y Puebla y Santo Domingo, posiblemente Juan de la Cruz -sin traicionar ni la santidad ni la poesía ni la ortodoxia- habría escrito, pongo por caso, la «Subida al Machu-Pichu»: la subida y la bajada...

En clima latinoamericano y a la luz de esos concilios tan nuestros -a la luz y por las urgencias del Evangelio y de sus pobres que llenan la vida y la muerte de nuestros Pueblos y la pastoral y el martirio de nuestras Iglesias-, uno se atreve a componer poemas de espiritualidad y a glosarlos libremente. A nuestro propio aire, al Viento del Dios Vivo y de los tercos Andes. Con la libertad que el Espíritu nos da en la ancha pluralidad fraterna de esta única espiritualidad nuestra que es la espiritualidad de Jesús de Nazaret.

Salvas todas las distancias y con todos los respetos... mutuos.

Yo andaba preocupado, interesado, por la espiritualidad de la liberación; deseoso de que se multiplicaran los textos, los encuentros, las sistematizaciones de la misma -aun sabiendo que la espiritualidad es vida y no precisamente sistematización teórica- cuando apareció el libro, ya clásico, de Gustavo Gutiérrez en torno a esa espiritualidad -«*Beber en su propio pozo*»-, y ese libro me suscitó un poema de ocho coplas «desde la Amazonia brasileña, en tiempos de probación y de invencible esperanza criolla».

A propósito de la probación, es bueno recordar que san Juan de la Cruz vivió zarandeado por la incomprensión casera de sus propios hermanos de hábito, pasó por la cárcel y el vituperio y tuvo que cuidarse, como tantos otros santos de la época, de las sospechas y flagelos de la Inquisición. La Espiritualidad, la Pastoral, la Teología de la Liberación no podían dejar de ser probadas por esos fuegos. Para su bien, porque ya se sabe, en la fe, que el sello de la cruz es siempre el mejor timbre de garantía para todo quehacer cristiano.

Ese poema que digo, se titula «*Preguntas para subir y bajar el Monte Carmelo*» y se lo dedico «A Gustavo Gutiérrez,

maestro espiritual en los altiplanos de la Liberación, por su itinerario latinoamericano *Beber en su propio pozo*». Y dice así:

«Por aquí ya no hay camino».
¿Hasta dónde no lo habrá?
Si no tenemos su vino
¿la chicha no servirá?

¿Llegarán a ver el día
cuantos con nosotros van?
¿Cómo haremos compañía
si no tenemos ni pan?

¿Por dónde iréis hasta el cielo
si por la tierra no vais?
¿Para quién vais al Carmelo,
si subís y no bajáis?

¿Sanarán viejas heridas
las alcuzas de la ley?
¿Son banderas o son vidas
las batallas de este Rey?

¿Es la curia o es la calle
donde grana la misión?
Si dejáis que el Viento calle
¿qué oiréis en la oración?

Si no oís la Voz del Viento
¿qué palabra llevaréis?
¿Qué daréis por sacramento
si no os dais en lo que deis?

Si cedéis ante el Imperio
la Esperanza y la Verdad
¿quién proclamará el misterio
de la entera Libertad?

Si el Señor es Pan y Vino
y el Camino por do andáis,
si «al andar se hace camino»
¿qué caminos esperáis?

«Preguntas» dice el título del poema, porque se trata de preguntar buscando: bajando y subiendo. Preguntándonos, vamos hacia dentro de nosotros mismos; preguntándole, vamos hacia Dios; preguntándoles, vamos a los hermanos y hermanas. Preguntando y respondiendo.

Esas preguntas, además, con su gancho de respuesta insinuada, quieren apuntar las justificaciones que tenemos -en estas latitudes- para las variantes de nuestra espiritualidad frente (a veces, contra) otras espiritualidades, de otros contextos geográficos e históricos; desde otros lugares sociales; de tiempos ya idos quizás; colonizadoras, tal vez, o despersonalizadoras y alienantes. Espiritualidades, en todo caso, menos nuestras.

«En América Latina, en todo el Tercer Mundo -escribía yo en unas notas personales- tenemos el derecho y el deber de ser nosotros, hoy, aquí. Y vivir cristianamente nuestra "hora". Y hacer Historia y hacerla Reino. Ser aquí la universal iglesia de Jesús, pero con rostro autóctono, indio-afro-latinoamericano. (De mujer, de joven, de campesino, de obrero, de intelectual o artista, de militante o agente de pastoral..., debería añadir hoy). Nos sentimos sensibilizados por el espíritu de Jesús, en medio de los pobres (cada día más pobres y en número siempre mayor, en la más reciente actualidad) y frente a la Historia que nos toca vivir ("fin de la Historia", para algunos satisfechos; comienzo, por fin, de la Historia humana una y fraterna, para nosotros, en manos de las mayorías insatisfechas). Y nos sentimos contagiados de esa Libertad que es el Espíritu. Por eso queremos y debemos dar testimonio del Crucificado Resucitado a estos nuestros Pueblos, oprimidos y en lucha por su liberación; por eso queremos dar el brazo a tantos compañeros de camino y de esperanza», cristianos o no cristianos, habría de añadir hoy, que buscan y luchan; mayormente ahora, desmoronadas ciertas utopías o sus falsificaciones y pretenciosamente victoriosas ciertas topías rastreras.

En aquella ocasión, aclaraba también: «la Liberación tiene su Sociología, su Pedagogía, su Teología. Nombres ilustres, libros cruciales. La Liberación tiene, sobre todo, su Espiritualidad. De la Espiritualidad de la Liberación, vivida diariamente, en la pobreza, en el servicio, en la lucha y en el marti-

rio, surgió precisamente la Teología de la Liberación que ha pensado sistemáticamente toda esa vida y sus motivaciones de fe (el misterio del Dios de Jesús en el misterio de esa continental "caminhada"). Así lo atestiguan nuestros teólogos más cualificados».

Precisaba aún lo obvio: «los rasgos de esa Espiritualidad no podrán ser tan "originales" que se aparten de la auténtica espiritualidad cristiana de siempre. Uno sólo es el Espíritu en toda hora y en cada lugar. Esos rasgos son diferentes porque ubican la (única) Espiritualidad cristiana en una hora y en un lugar diferentes. Para responder a los signos de un tiempo de cautiverio y de liberación, (esos rasgos) habrán de hacerse (explícitamente, eficazmente) liberadores; y, para responder a los signos del lugar que se llama América Latina, habrán de tornarse latinoamericanos».

Soñando ya con ese libro de Espiritualidad de la Liberación que ahora finalmente se hace realidad escrita, sobre todo por la cabeza, el corazón y la aragonesa tozuda laboriosidad de José María Vigil, quería yo que el libro fuese «una fraterna lectura espiritual compartida; una introducción a otros libros mayores y a otras búsquedas; un eco emocionado a tanta espiritualidad latinoamericana (y caribeña, se entiende, porque, bien o mal nacida la denominación, América Latina es el Continente con sus islas) vivida, hoy sobre todo, pero ayer también, por nuestros santos y santas anónimos, por nuestros profetas y mártires, por tantas comunidades cristianas que se esfuerzan en revivir latinoamericanamente la hermosura evangélica y los rasgos crucificados (y la alegría pascual) de los Hechos de los Apóstoles». Hoy -y este libro es buen testimonio- yo citaría explícitamente también los santos patriarcas y matriarcas indígenas y negros, las heroicas comadres -indias, negras, mestizas, criollas-, los trabajadores de los campos, de las minas, de la industria, de los ríos, la muchedumbre de los santos inocentes -prematuramente mártires- y toda esa legión de hijos e hijas del Dios, único pero con muchos nombres, que vienen haciendo la total espiritualidad latinoamericana, antes y después de 1492.

El libro debería ser «una guía para caminantes», concluía yo; porque «el camino, en todo caso, sería siempre Aquel que es el Camino de la Verdad y de la Vida, Jesucristo, el Señor». Con mayor razón, ahora, deseamos que este libro sea una guía,

no más; accesible y fraterna; no para estudio sino para vivencia; tampoco para quedarse dormido en las estanterías; sino como un «vademécum» de peregrinos de la liberación, un manual de cabecera y de trinchera para hermanas y hermanos luchadores del Reino. Esperamos que no sea demasiada pretensión. Esa funcionalidad que intentamos, no nos permitiría, sin embargo, escribir un libro superficial o dejar de lado una fundamentación filosófica y teológica suficiente. Por eso, el libro tiene su carga de análisis y de sistematización, aunque en los dos capítulos centrales se desarrolle sobre todo en una línea descriptiva, vivencial y parenética.

El poema de las «preguntas» se entiende, sin mayores comentarios; pero, puestos a glosar las «canciones» -como diría Juan de la Cruz- ellas quieren decir, en síntesis, que nosotros creemos que se trata de «subir y bajar», de ir a Dios y al Mundo, de contemplar y militar simultáneamente; que en la verdadera espiritualidad cristiana no caben las dicotomías; que todos los crucificados con Cristo están distendidos, a la vez, en la verticalidad y en la horizontalidad de la Cruz, en la gratuidad y en el esfuerzo, amarrados, como raíces, al Tiempo de la Historia y lanzados, como alas, hacia la Gloria de la Escatología...

Cada una de las «canciones», en particular y numeradas, podría decir lo siguiente:

PRIMERA. «No hay camino» hecho, «por aquí»; se va haciendo. Cada itinerario espiritual es una aventura inédita, un juego y una lucha imprevisibles entre el espíritu y el mal, entre el espíritu y el Espíritu también. Y es una aventura colectiva, inédita, la espiritualidad de la liberación, aun siendo tan antiguas como el Evangelio la libertad en el Espíritu, la opción por los pobres, la justicia del Reino. Aun siendo tan antiguos como la Historia humana, ese juego y esa lucha, con sus derrotas y sus victorias.

Y, sin embargo, nos preguntábamos, corresponsables, solicitados por la hora y por el lugar: «¿hasta dónde no habrá camino?». No se podía esperar más para echar mano de la experiencia de muchos y su sistematización, cuando tantos hermanos y hermanas se sentían como perdidos en los vericuetos de la espiritualidad; de vuelta, quizá, de unas espiritualidades

que ya no les respondían a las necesidades o perspectivas actuales y sin haber encontrado aún el modo nuevo -legítimo y eficaz- de vivir su fe situadamente.

Si no tenemos el «vino» de Europa, su cultura, que no es mejor ni peor, la tradición sistematizada de una espiritualidad hecha para aquellas latitudes y en aquellos procesos (y, con demasiada frecuencia, con pretensiones de hegemonía), ¿no habrá de servirnos la «chicha» de nuestras culturas riquísimas y el cuenco de nuestros procesos históricos? O ¿sólo en «vino» del Primer Mundo puede beberse a Dios?

SEGUNDA. Esta es una dilacerada pregunta muy nuestra. Una experiencia única de compañía para todo, de comer juntos el mismo pan del destierro y la utopía, de la lucha y la muerte: «¿Llegarán a ver el día / cuantos con nosotros van?».

El «día» de la justicia y de la libertad, el día de los derechos humanos finalmente respetados, el día de la vida con nombre digno de una vida humana, salidos de toda esa noche de masacres y dependencias, de dominaciones y marginación. ¿Cuántos habrán de morir aún «antes de tiempo», sin ver ese «día»? ¿Cuántos habrán de vivir, luchando, preguntando, queriendo ver la Verdad y el Evangelio, sin que la Iglesia, quizás, se les presente como un sacramento claro del «día», sin que los cristianos seamos una comunidad-testigo, una evangelización accesible, inculturada, digna de crédito? ¿Cuántos y cuántas habrán de seguir viviendo, luchando y muriendo, sin ver el día, excomulgados por una Sociedad que se considera la Civilización, y por una Religión que no sabe reconocer el caudal de Verdad y de Vida que ellos llevan consigo y que tal vez condena al Dios vivo de la Historia en nombre de un Dios muerto de los esquemas? ¿Por qué no ha de ser el día de Dios nuestro día humano, su hoy nuestro hoy?

¿Cómo podremos tener el coraje cínico de pretender caminar en compañía -alienada, irenista, cómplice- si no hay entre nosotros, ni siquiera el pan indispensable para compartir vida, salud, vivienda, educación, participación, justicia, libertad? (Com-pañero, «copain»,es aquel que comparte el pan con otros que hacen el mismo camino. A la manera del Compañero mayor, por los caminos de Emaús, en última suprema instancia).

TERCERA. Para ir al cielo no tenemos otro camino más que la tierra. Solamente en la Historia podemos ir acogiendo y esperando y haciendo el Reino. Si no asumimos la responsabilidades del tiempo, en la vida diaria de la convivencia y el trabajo, la lucha y la fiesta, la política y la fe -esa Fe que es de la Tierra, como su hermana, la Esperanza, porque en el Cielo ya no se cree ni se espera- ¿qué misión asumimos?, ¿a qué vocación respondemos?, ¿cómo colaboramos con la obra de Dios?

«¿Por dónde iréis hasta el cielo
si por la tierra no vais?»

Somos personas de cuerpo y alma en indisoluble unidad; no somos espíritus «puros». La espiritualidad cristiana no es un espiritualismo desencarnado. Es el seguimiento del Verbo encarnado en Jesús de Nazaret; la más histórica y «material» de las espiritualidades, en la línea bíblica de la Creación, el Exodo, la Profecía, la Encarnación, la Crucifixión y la Resurrección de la carne.

¿Por dónde vamos, si no vamos por esa «tierra» de nuestra fe cristiana?

Ni vamos solos, sino en comunidad, en mancomunidad solidaria, como personas de una sola Humanidad -y, aquí, en un Continente uno-, como miembros de la congregada Iglesia -pero, aquí, aconteciendo latinoamericanamente-.

No podemos hacer de la espiritualidad un negocio individualista, un sálvese quien pueda, un prescindir del dolor y de la lucha que nos circundan; porque solamente la caridad desinteresada y comprometida y gratuita santifica y en la tarde de la vida -diría Juan de la Cruz, otra vez él- seremos juzgados en el amor. El juicio «final» -nunca más adecuado el adjetivo- a que seremos sometidos cada uno de nosotros versará en torno a lo que hayamos o no hayamos hecho en favor de los demás: de su sed, de su salud, de su libertad. Eso nos dejó rotundamente dicho el Hijo de Dios e hijo de María, nuestro hermano de sangre y de herencia.

Humanas escalas de Jacob, arrollados en la kénosis del propio Jesús, debemos «subir» a Dios y «bajar» a los humanos, en un vaivén incansable de contemplación y acción, de gratuidad y servicio, de espíritu y materia. Mientras haya Tiempo.

CUARTA. Quizás la conmemoración, bien o mal traída, de los 500 años, nos habrá ayudado a reconocer, sin escapatoria posible, esas «viejas heridas» de la colonización, no sólo militar y política, sino también cultural y religiosa. Una ancha herida, no restañada, de 500 años de violaciones o de imposiciones; también eclesiásticas. En la teología, en la liturgia, en la pastoral. En la formación sacerdotal y en la vida religiosa. En los derechos y deberes autónomos y corresponsables de las Iglesias del Continente. En la legítima subsidiariedad de las conferencia episcopales o de religiosos. En el modo de vivir y de anunciar la fe, hombres y mujeres. En el compromiso de todos al servicio histórico del Reino. En la espiritualidad. Entendida la espiritualidad como este libro la presenta: en su compleja y armónica totalidad, humano-divina, contemplativo-militante.

Las «alcuzas de la ley», las normas y controles impositivos, el centralismo monopolizador, el uniformismo que acaba negando la universalidad de la «Católica», no sanarán estas heridas; las exacerbarán todavía más, o las dejarán en el punto necrosificado de la indiferencia, la rutina, el fatalismo.

Las «batallas» del Rey del Reino del Padre no son banderas ni códigos, no son cruzadas ni estadísticas, sino vidas, «vida en abundancia». Vidas o muertes, quizá; porque el desafío indeclinable que a la Iglesia se le presenta en América Latina y en todo el Tercer Mundo -en el único Mundo Humano, por mejor decir- es responder, como Jesús, a los prohibidos de la vida, siendo para ellos buena noticia de sobrevivencia, de dignidad, de liberación y de esperanza. Y contestar, como Jesús, todas las vidas despilfarradas y proclamar, con él, que la vida humana es una, igual en valor, venida del Dios de la Vida y nacida para siempre.

En el Tiempo y la Eternidad, el Reino es la Vida.

QUINTA. «La misión grana en la calle», allí donde los humanos se juegan su destino. Los templos o las curias deben estar al servicio de los hijos e hijas de Dios, quizás fuera de los muros... El culto y la burocracia religiosa no se justifican por sí mismos y hasta son blasfemos cuando, a su lado o bajo su dominio, por su indiferencia o por su impositividad, fallan la justicia, la caridad, la misión.

La misión acontece en el riesgo y a la intemperie de la vida humana, al soplo del Espíritu, eso sí, y en Iglesia, pero no precisamente «en sacristía» o «en curia» cerradas.

«No os hagáis ilusiones... repitiendo: ¡Templo de Yavé, templo de Yavé!», advierte Jeremías a todos los adoradores inconsecuentes. Y Jesús, llegada la plenitud de la revelación, desenmascara definitivamente la insensibilidad, los casuismos, el ritualismo, la hipocresía de los doctores y fariseos.

El Viento del Espíritu no está amarrado y «sopla donde quiere» y remueve y renueva los corazones y las estructuras. Sigue actuando, siempre. Crea, vivifica, libera. Si permitimos que el Viento calle, si el poder del legalismo ahoga la voz del Espíritu, nos exponemos a no oír a Dios, ni en la Biblia ni en la oración, comunitaria o individual, litúrgica o privada. O nos exponemos a oír otros dioses.

Al Dios y Padre de Jesús nadie oye si no escucha simultáneamente el clamor de sus pobres, el gemido de su Creación.

SEXTA. Por otra parte, si no sabemos acoger al Espíritu, si no estamos atentos a su llamada, si no cultivamos sus dones, si no somos dóciles -también en el silencio y en la renuncia y en la gratuidad- a ese Viento que tantas veces pasa hecho «una brisa suave», como en el Horeb de Elías, ¿«qué palabra» llevaremos?, ¿qué mensaje será nuestra vida?, ¿de qué daremos testimonio? De la abundancia del corazón habla la boca. Vacíos de Dios, no podremos transmitir Dios. No somos la Palabra, somos simplemente su eco, una voz suya. Indispensable, eso sí; por la corresponsabilidad que El nos confía.

En nuestra pastoral, en la celebración de los sacramentos, no se trata de «hacer» pastoral ni de «administrar»; no se trata de «dar» el catecismo o el «curso» de novios o la hostia, como burócratas que distribuyen fichas. En la pastoral y en la celebración -desde la misa y la catequesis infantil a la pastoral obrera o política y las romerías de la tierra- hay que «darse» a la Gracia y a los hermanos, experimentar lo que se anuncia, ser lo que se predica, testimoniar con la propia vida el Misterio que se celebra.

Un cristiano, una cristiana, son, ante todo unos testigos de vida y, quizá, unos testigos de muerte: mártires, como tantos

hermanas y hermanos de esta Tierra nuestra que mana leche y sangre.

SÉPTIMA. Jesús fue el «Hombre libre», frente a la carne y el populismo, frente a la ley y el imperio; y por esa total libertad, en obediencia al Padre y a su Causa que es el Reino, fue llevado a la muerte de Cruz y a la victoria de la Resurrección.

La comunidad de los seguidores de Jesús ha de vivir hasta las últimas consecuencias -dentro de nuestro campo de juego, limitado siempre- esa libertad «con que Cristo nos ha liberado» y que El, primero, vivió. Para la gloria de Dios Padre y para la Vida del Mundo. Sin ceder ante ningún poder y contestando todos los ídolos que dominan a las personas y todos los imperios que sojuzgan a los pueblos.

Si ella, la Iglesia, que es hija de la libertad del Espíritu, vendaval de Pentecostés, cede ante algún imperio -como tantas veces cedió-, «¿quién proclamará el misterio / de la entera Libertad?», ¿quién le dirá la verdad a Pilatos, a Anás o a Herodes?, ¿quién sostendrá la esperanza, tan golpeada, del Pueblo?

La Espiritualidad de la Liberación es la espiritualidad de la libertad; porque solamente los libres liberan. Y es la espiritualidad de la pobreza, liberada de egoísmos, de consumismos y de posesiones vanas, porque solamente los pobres son libres. La Civilización del Amor que proclamó el episcopado latinoamericano en Pueblo, reclama simultáneamente la Civilización de la pobreza que defendió el teólogo mártir Ellacuría, en El Salvador.

OCTAVA. No hay camino hecho en la espiritualidad, aun cuando sigamos a maestros y escuelas, antiguos o modernos, y aun sintiéndonos arropados por la multitud de hermanos y hermanos que nos precedieron o nos acompañan en la aventura. No hay camino hecho, pero El es el Camino. Y El mismo es el pan y el vino de la jornada. No hace falta que esperemos trazados que sustituyan nuestra espiritualidad o que nos priven de explorar creativamente nuevas alturas o mayores bajadas. Andando en El, según su Espíritu, se hace camino seguro al andar.

Nos podrá faltar todo y todos, quizás; pasaremos las «noches del espíritu» o los aislamientos de la institución; pero vamos en Compañía. Y somos comunión. De la Trinidad-Comunidad venimos, por ella y en ella vivimos, a ella vamos.

Y, sin embargo, nuestra espiritualidad, como la espiritualidad de cualquier persona humana, en cualquier coordenada de la Iglesia o en cualquier situación religiosa o cultural es una aventura en abierto, una lucha a todo riesgo, el juego máximo de nuestra libertad; es tanto el sentido como la búsqueda de nuestra existencia.

No hay camino. Hay Camino. Y se hace camino al andar.

Eso quieren decir las canciones, con sus preguntas. Y dicen también más, si se las hurga, porque la poesía tiene la ventaja de decir más de lo que dice...

Y este libro eso quiere decir. Más sistemáticamente. Bajando a los detalles de la vida y siempre con la voluntad de abordar, en una perspectiva simultánea, la espiritualidad humana fundamental -y, en nuestro caso, latinoamericana- con la espiritualidad específicamente cristiana -y, en nuestro caso, la Espiritualidad de la Liberación-.

Mucha tinta ha corrido acerca de ese genitivo «de». Que si la *Teología del Trabajo*, que si la *Teología de la Liberación*. A nuestro entender se ha dado también repetidamente la respuesta cabal. La Teología del Trabajo se circunscribe a estudiar teológicamente el fenómeno humano del Trabajo. La Teología de la Liberación abarca sistemáticamente todo el campo de la teología cristiana pero desde la perspectiva y con la dinámica de la Liberación integral. Por eso, creemos que este libro puede titularse, sin dar lugar a dudas ni a polémicas, *Espiritualidad de la Liberación*. Porque no se refiere solamente a la vivencia espiritual de procesos o actos liberadores, -personal y socialmente- sino a toda la espiritualidad humana, en su vertiente más íntima y personal y en sus implicaciones más comunitarias y sociales. Siempre, a la luz de aquella Liberación con que el Espíritu nos libera y al servicio de la Liberación total del Reino.

Aun dentro de esa amplitud, el libro no trata específicamente ciertos temas, incluso mayores -como la Trinidad, la

Eucaristía, la Biblia, la Gracia, la Comunión de los santos, la Escatología...-, que son materia y alma, fuente y perspectiva de la espiritualidad cristiana; porque esos temas son específicamente tratados en otros volúmenes de esta misma colección. Tampoco abordamos los esquemas tradicionales de las «edades del alma» o las «vías de la santidad»; porque esa clasificación tiene sus inconvenientes y porque nos parece más útil -de cara a la mayor parte de los lectores- una presentación menos esquematizada del caminar espiritual.

Quede claro, desde un principio, que no hacemos un tratado de *Teología de la Espiritualidad*, sino un libro *de Espiritualidad*, y específicamente, de la *Espiritualidad de la Liberación*, desde América Latina y para América Latina. Aun cuando creamos que la Espiritualidad de la Liberación, como tal, es «oportuna, útil y necesaria» para todo el Tercer Mundo; y hasta para el mundo entero, matices o referencias aparte. Lo que Juan Pablo II ha dicho, en más de una circunstancia de la Teología de la Liberación en lo referente a su validez universal, creemos que puede decirse con mayor razón de la Espiritualidad de la Liberación. ¿Qué persona, qué comunidad, qué pueblo no tienen necesidad de liberarse del pecado, de los diferentes cautiverios, y del «miedo de la muerte»?

Tenemos que reconocer honradamente que la adjudicación del calificativo de «latinoamericana» a esta espiritualidad es convencional y hasta discutible, porque otras espiritualidades -incluso contrarias a ésta, en muchos aspectos- y también presentes en nuestra América, podrían reivindicar el título de latinoamericanas por su ubicación geográfica y por su antigüedad en el Continente. Como dijera Pablo Richard, no todo lo que viene de América Latina es latinoamericano. La cultura y la teología, todavía dominantes en América Latina, son en gran parte europeas; (y europeos nacimos también los osados autores de este libro, aunque intentamos, hace tiempo, renacer latinoamericanos...). La Teología, y la Espiritualidad, de la Liberación *son latinoamericanas,* no sólo por su ubicación material, sino sobre todo porque asumen la conflictiva identidad de este Continente del «Cautiverio y de la Liberación» como su desafío personal e histórico más profundo, y como su utopía más humana y más cristiana.

Tampoco quisiéramos caer en el chauvinismo de reducir a los aportes específicamente latinoamericanos de la Espirituali-

dad de la Liberación lo que es espíritu y Espíritu de la Liberación en cualquier parte y en todo tiempo, sin gentilicios y sin fronteras.

El libro quiere ser ecuménico, y hasta macroecuménico, como diremos a lo largo del mismo. Sin embargo, porque lo escribimos dos católicos, resultará evidentemente católico en su formulación. El libro quiere ser también para todos, laicos o clérigos, mujeres u hombres. Pero como lo escribimos dos hombres clérigos, fácilmente atenderá menos a las exigencias de una espiritualidad laical y femenina.

Lo que importa es la vida. Y lo que nos ha movido a escribir este libro, entre muchos vaivenes y sin pretensiones mayores, es la misma voluntad del liberador Jesús: que en este Continente de la muerte «todos tengamos vida y Vida, en abundancia».

P. C.

Capítulo primero

Espíritu y espiritualidad

1. El problema de ciertas palabras.

«Espiritualidad», decididamente, es una palabra desafortunada. Tenemos que comenzar por decirlo, para abordar el problema de frente. Porque la primera dificultad de este libro muchos la tendrán ya en el título mismo. Para ellos espiritualidad podrá significar algo alejado de la vida real, inútil, y hasta quizá odioso. Se trata de personas que, legítimamente, huyen de viejos y nuevos espiritualismos, de abstracciones irreales, y no tienen por qué perder el tiempo.

La palabra espiritualidad deriva de «espíritu». Y en la mentalidad más común, espíritu se opone a materia. Los «espíritus» son seres inmateriales, sin cuerpo, muy distintos de nosotros. En ese sentido, será espiritual lo que no es material, lo que no tiene cuerpo. Y se dirá de una persona que es «espiritual» o «muy espiritual» si vive como sin preocuparse de lo material, ni siquiera de su propio cuerpo, tratando de vivir únicamente de realidades espirituales.

Estos conceptos de espíritu y espiritualidad como realidades opuestas a lo material y a lo corporal provienen de la cultura griega. De ella pasaron al castellano, al portugués, al francés, al italiano, e incluso al inglés y al alemán... Es decir, casi todo lo que puede llamarse «cultura occidental» está como infectado de este concepto griego de lo espiritual. No pasa lo mismo, por ejemplo en la lengua quechua o guaraní o aymara.

Tampoco el idioma ancestral de la Biblia, la lengua hebrea, el mundo cultural semítico, entienden así lo espiritual. Para la Biblia, espíritu no se opone a materia, ni a cuerpo, sino a maldad (destrucción); se opone a carne, a muerte (la fragilidad de lo que está destinado a la muerte); y se opone a la ley (la im-

posición, el miedo, el castigo)[1]. En este contexto semántico, espíritu significa vida, construcción, fuerza, acción, libertad. El espíritu no es algo que está fuera de la materia, fuera del cuerpo o fuera de la realidad real, sino algo que está dentro, que inhabita la materia, el cuerpo, la realidad, y les da vida, los hace ser lo que son; los llena de fuerza, los mueve, los impulsa; los lanza al crecimiento y a la creatividad en un ímpetu de libertad.

En hebreo, la palabra espíritu, *ruah*, significa viento, aliento, hálito. El espíritu es, como el viento, ligero, potente, arrollador, impredecible. Es, como el aliento, el viento corporal que hace que la persona respire y se oxigene, que pueda seguir viva. Es como el hálito de la respiración: quien respira está vivo; quien no respira está muerto.

El espíritu no es otra vida sino lo mejor de la vida, lo que la hace ser lo que es, dándole caridad y vigor, sosteniéndola e impulsándola.

Diremos de algo que es espiritual por la presencia que en sí tenga de espíritu.

Nosotros, desde ahora ya, abandonamos el sentido griego del término espíritu y miraremos de acercarnos al sentido bíblico, indígena, afro, menos dicotómicamente «occidental».

2. Primeras definiciones de E/espíritu y de espiritualidad.

A partir de lo dicho, y para ponernos en marcha, podemos establecer ya unas definiciones provisionales.

El espíritu de una persona[2] es lo más hondo de su propio ser: sus «motivaciones»[3] últimas, su ideal, su utopía, su pasión,

---

[1] COMBLIN, J., *Antropología cristiana*, Paulinas, Madrid 1985, pág. 264-270.

[2] Dejamos a un lado el tema de la «psique», a la que, como X. Zubiri, nosotros tampoco llamaremos "alma", «porque el vocablo está sobrecargado de un sentido especial archidiscutible, a saber, una entidad sustancial que habita "dentro" del cuerpo». Cfr X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid ³1985, pág. 40.

[3] «La espiritualidad es la motivación que impregna los proyectos y compromisos de vida (26)..., la motivación y mística que empapa e inspira el compromiso (26)..., la motivación del Espíritu. Por eso, hablar de motivaciones es hablar de mística, de espiritualidad (19). S. GALILEA, *El camino de la espiritualidad*, Paulinas, Bogotá ²1985.

la mística por la que vive y lucha y con la cual contagia a los demás. Diremos, por ejemplo, que una persona «tiene buen espíritu» cuando es de buen corazón, de buenas intenciones, con objetivos nobles, con veracidad. Diremos que «tiene mal espíritu» cuando la habitan malas intenciones, o la dominan pasiones bajas o cuando algo en ella nos hace sentir la desconfianza de la falsedad. Diremos que una persona «tiene mucho espíritu» cuando se nota en ella la presencia y la fuerza de unas motivaciones profundas, de una pasión que la arrastra, de un fuego que la pone en ebullición, o de una riqueza interior que la hace rebosar. Y diremos, por el contrario, que «no tiene espíritu» cuando se la ve sin ánimo, sin pasión, sin ideales; cuando se encierra en una vida ramplona y sin perspectivas. Más de una vez utilizaremos en vez de espíritu o espiritualidad ciertos sinónimos relativos (sentido, conciencia, inspiración, voluntad profunda, dominio de sí, valores que guían, utopía o causa por las que se lucha, talante vital) para mantener alejado el restringido concepto griego que lamentablemente viene a nuestra mente una y otra vez.

Espíritu es el sustantivo concreto y espiritualidad es el sustantivo abstracto. Al igual que amigo es el sustantivo concreto del sustantivo abstracto amistad. Amigo es aquel que tiene la cualidad de la amistad; y el carácter o la forma con que la viva le hará tener un tipo u otro de amistad, más intenso o menos, más o menos sincero. Lo mismo ocurre con el espíritu y la espiritualidad. Podemos entender la espiritualidad de una persona o de una determinada realidad como su carácter o forma de ser espiritual, como el hecho de estar adornada de ese carácter, como el hecho de vivir o de acontecer con espíritu, sea ese espíritu el que fuere.

La espiritualidad es dimensión susceptible de una cierta «medida» o evaluación. Es decir, se dará una mayor o menor, mejor o peor espiritualidad en una persona o en una realidad, en la medida en que sea mayor o menor la presencia en ellas de un espíritu, mejor o peor. Una persona será verdaderamente espiritual cuando haya en ella presencia clara y actuación marcante del espíritu, cuando viva realmente con espíritu. Y según cuál sea ese espíritu, así será su espiritualidad.

Aunque, en rigor, como decimos, entre los significados de «espíritu» y de «espiritualidad» se dé esa diferencia que media entre lo concreto y lo abstracto, la verdad es que en el uso ordinario del lenguaje intercambiamos con frecuencia estas palabras sin diferenciarlas debidamente, igual que cuando, en vez de decir «nuestros amigos», decimos «nuestras amistades». Caprichos del lenguaje. Así, muchas de las veces que decimos «espiritualidad», podríamos o deberíamos decir más concretamente «espíritu». Cuando preguntamos qué espiritualidad tenemos, podríamos preguntar qué espíritu nos mueve; o cuando afirmamos que una persona es de mucha espiritualidad, podríamos significar lo mismo diciendo que muestra tener mucho espíritu[4].

Este último ejemplo nos lleva a recordar una confusión habitual. Ese calificativo de «persona de mucha espiritualidad» o «de mucho espíritu» no se lo aplicaríamos espontáneamente a una persona sumamente ambiciosa que hiciera de su vida una pasión por conseguir poder y dinero a cualquier precio. No le aplicaríamos ese calificativo porque, equivocadamente, tendemos a pensar el espíritu y la espiritualidad sólo en términos positivos. Como si sólo merecieran esos nombres el espíritu y la espiritualidad buenos, los que se ajustan a nuestros valores éticos[5].

Pero no: espíritus y espiritualidades los hay muy diversos y hasta contradictorios. Hay espíritus buenos y espíritus no tan buenos. Hay personas de mucha y hay personas de poca espiritualidad. Hay personas de una espiritualidad mejor y personas de una espiritualidad peor. Una persona ambiciosa y explotadora que trata de dominar a los demás tiene mucha espiritualidad, pero de egoísmo, de ambición, idolátrica: la mueve un mal espíritu.

En muchos ambientes cristianos se dice con frecuencia que «espiritualidad es vivir con espíritu», pero se hace esta afirmación entendiéndola «a nuestra imagen y semejanza», es decir: tomamos por espiritualidad sólo la nuestra, la que noso-

---

[4] O un espíritu muy poderoso, ya que el espíritu no es susceptible de medición cuantitativa.

[5] Como cuando hablamos de «cristianos comprometidos» y pensamos en cristianos comprometidos con la justicia, como si no existieran cristianos comprometidos también con la injusticia. Cfr. Clodovis BOFF, *Teología de lo político*, Sígueme, Salamanca 1980, 295ss.

tros valoramos, la cristiana; y por espíritu entendemos sólo el que a nosotros nos sirve de referencia: el espíritu de fe, de esperanza y caridad cristianas. Damos inconscientemente como por supuesto que los que no viven con ese espíritu no tienen espíritu en absoluto, no poseen espiritualidad...

La realidad es mucho más amplia. El espíritu (la espiritualidad) de una persona, comunidad o pueblo, es -en esta acepción «macroecuménica»[6] en que estamos situando el término- su motivación de vida, su talante, la inspiración de su actividad, su utopía, sus causas, independientemente de que éstas sean mejores o peores, buenas o malas, coincidan con las nuestras o no. Porque también tienen espíritu los que no tienen nuestro espíritu. También tienen espiritualidad los que no tienen una espiritualidad cristiana e incluso los que dicen rechazar las espiritualidades[7]...

3. Espiritualidad, patrimonio de todos los seres humanos.

Toda persona humana está animada por uno u otro espíritu, está marcada por una u otra espiritualidad, porque la persona humana es un ser también fundamentalmente espiritual. Esta afirmación puede ser entendida y explicada de mil formas diversas, según las distintas corrientes antropológicas, filosóficas y religiosas. En este libro no vamos a entrar en ese debate. Nos basta con partir de esa afirmación global. Hemos de dar por supuesto que el lector de un libro de espiritualidad comparte la convicción de que el ser humano no es un ser «exclusivamente material».

La afirmación clásica de que el ser humano es un ser espiritual significa que el hombre y la mujer son algo más que la vida biológica, que en ellos hay algo que les da una calidad de vida superior a la vida de un simple animal. Ese plus, ese algo

---

6 En el capítulo tercero tenemos un apartado dedicado al «macroecumenismo».

7 Hay muchos espíritus diferentes. Recordemos dos obras que lo manifiestan ya en su título: Michael NOVAK, *El espíritu del capitalismo democrático*, edición original en American Enterprise Simon & Schuster, 1982; M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Taurus, Madrid 1984.

más que los distingue, que los hace ser lo que son dándoles su especificidad humana, es esa realidad misteriosa, pero bien real, que tantas religiones y filosofías, a lo largo de la historia, han designado como «espíritu». Llamado así o con otra palabra, el espíritu es la dimensión de más profunda calidad que el ser humano tiene, sin la cual no sería persona humana. Esa profundidad[8] personal -el hondón, en el lenguaje de los místicos clásicos- va siendo forjada por las motivaciones que hacen vibrar a la persona, por la utopía que la mueve y anima, por la comprensión de la vida que esa persona se ha ido haciendo laboriosamente a través de la experiencia personal, en la convivencia con sus semejantes y con los otros seres, la mística que esa persona pone como base de su definición individual y de su orientación histórica.

Cuanto más conscientemente vive y actúa una persona, cuanto más cultiva sus valores, su ideal, su mística, sus opciones profundas, su utopía... más espiritualidad tiene, más profundo y más rico es su hondón. Su espiritualidad será la talla de su propia humanidad[9].

La espiritualidad no es patrimonio exclusivo de personas especiales, profesionalmente religiosas, o santas, ni siquiera es privativa de los creyentes[10]. La espiritualidad es patrimonio de todos los seres humanos. Más aún. La espiritualidad es también una realidad comunitaria; es como la conciencia y la motivación de un grupo, de un pueblo. Cada comunidad tiene su cultura y cada cultura tiene su espiritualidad.

---

[8] Paul TILLICH, *La dimensión perdida*, Desclée, Bilbao 1970, sobre la dimensión antropológica de la «profundidad» y su significado religioso.

[9] Dicho en un lenguaje cristiano, la espiritualidad, por ser lo más profundamente humano, sería lo que la persona tiene más de «ser a semejanza de Dios», «a su imagen», aquello en lo que más se refleja su participación de la naturaleza de Dios.

[10] «No hay motivo alguno para que los cristianos reduzcan el concepto de espiritualidad al ámbito cristiano». Urs von BALTHASAR, *EL evangelio como criterio y norma de toda espiritualidad*, «Concilium» 9(1965)7. A. M. BESNARD, más completo, afirma: «No dudamos en afirmar que pueden existir y que existirán no sólo espiritualidades no cristianas, sino incluso no creyentes»; en *Tendencias dominantes en la espiritualidad contemporánea*, «Concilium» 9(1965)32.

4. ¿Es algo religioso la espiritualidad?

Ahora bien, ¿qué tiene que ver la espiritualidad con la religión? ¿No se ha pensado siempre que la espiritualidad es una realidad religiosa? Para responder a estas preguntas debemos dar previamente un rodeo[11].

Ser persona es algo más profundo que el ser simplemente miembro de esta raza animal concreta que es la raza humana. Es asumir la propia libertad frente al misterio, al destino, al futuro; optar por un sentido ante la Historia, dar una respuesta personal a las cuestiones últimas de la existencia. En un momento u otro de su vida, todo ser humano rompe la capa superficial en la que solemos movernos, como hojas llevadas por la corriente, y se formula las preguntas fundamentales: «¿qué es el hombre?, ¿cuál es el sentido y el fin de nuestra vida?, ¿por qué el dolor?, ¿cómo conseguir la felicidad?, ¿qué es la muerte?, ¿qué podemos esperar?»[12] No se trata de preguntas «formalmente religiosas» sino de preguntas «profundamente humanas» o, para ser más exactos, de las cuestiones humanas más profundas. Aunque, a nuestro entender, plantearse estas cuestiones es ya de por sí formular la pregunta religiosa.

Toda persona tiene que enfrentarse con el misterio de su propia existencia. Tiene que optar ineludiblemente por unos valores que den vertebración y consistencia a su vida. De una manera u otra ha de elegir un punto sobre el que construir y articular la composición de su conciencia, su toma de postura frente a la realidad, dentro de la historia[13]. Es la opción fundamental. Y lo genuinamente religioso es esa profunda opción fundamental, esa humana profundidad, antes de todo dogma y de todo rito, de toda adscripción a una confesión determinada. Porque en esa opción fundamental la persona define qué valor coloca en el centro de su vida, cuál es su punto absoluto, cuál es su Dios, o su dios. El gran maestro Orígenes decía que «Dios es aquello que uno coloca por encima de todo lo demás».

---

[11] J. M. VIGIL, *¿Que es la religiosidad?*, en *Plan de pastoral prematrimonial*, Sal Terrae, Santander 1988, pág. 179-185.

[12] Estas son las preguntas fundamentales que el Concilio Vaticano II dice que los hombres hacen a las diversas religiones, cfr NAe 1.

[13] Cfr J. L. SEGUNDO, *Revelación, fe, signos de los tiempos*, en *Mysterium Liberationis*, I, 448-451. Cfr también F. SEBASTIAN, *Antropología y teología de la fe cristiana*, Sígueme, Salamanca 1972, pág. 39ss.

No se puede dejar de ser «religioso» -en este sentido fundamental- sin abdicar de lo más profundo de la propia humanidad. Ni siquiera abjurando de una religión determinada la persona dejará de ser religiosa en su profundidad humana[14]. Dios, decía el inquieto Agustín de Hipona, me es «más íntimo que mi propia intimidad»[15].

Esta religiosidad profunda coincide con lo que hemos llamado espíritu o espiritualidad[16]. La espiritualidad -esta religiosidad profunda- es la que en definitiva nos configura como personas, la que nos define -nos salva o nos condena- ante Dios mismo, y no las prácticas religiosas que, derivadamente, hagamos, quizá a veces sin esa profundidad.

El máximo valor que esas prácticas religiosas pueden asumir es ser expresión personal y vehículo comunitario de aquella espiritualidad, de aquella religiosidad profunda. Si por cualquier causa, con honradez sincera, una persona rechazara en conciencia las prácticas religiosas o la adscripción a una religión convencional pero viviera en verdad los planteamientos profundos de la veracidad existencial, no por eso ella se perdería, ni Dios se incomodaría.

5. ¿Qué es entonces la espiritualidad cristiana?

Todo lo que hemos dicho pudiera inquietar a algún lector o irritar a algún censor: ¿será que en este libro sobre la Espiritualidad de la Liberación no se va a hablar de la espiritualidad explícitamente cristiana, como la de la cruz y del bautismo, como la de la oración y el seguimiento de Jesús? Claro que vamos a hablar de ella, y de todas sus exigencias fundamentales. Más aún, hay que empezar diciendo que ya estamos hablando de ella, aun sin citarla, puesto que todo lo que hasta ahora hemos dicho sobre la espiritualidad en general, se refiere también a la espiritualidad explícitamente cristiana. Es decir, si la espiritualidad del seguimiento de Jesús merece el nombre de espiri-

---

[14] J. M. VIGIL, *Ibídem.*, pág. 187.

[15] *Confesiones*, libro III, 6, 4.

[16] K. RAHNER, *Oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1967.

tualidad es porque cumple la definición de espiritualidad que hemos dado más arriba; o sea, porque es motivación, impulso, utopía, causa por la que vivir y luchar... Seguir a Jesús será la definición de su especificidad. La espiritualidad cristiana, como espiritualidad, en principio, es un caso más entre las muchas espiritualidades que se dan en el mundo de los humanos: la islámica, la maya, la hebraica, la guaraní, la budista, la kuna, la sintoísta...

Es bien posible que esta respuesta deje todavía insatisfecho a más de un lector, que preguntará: ¿pero es que no hay «algo más» en la espiritualidad cristiana, algo que no tienen las demás espiritualidades religiosas?

En principio, miradas las cosas con la luz normal, la espiritualidad cristiana no es más que «un caso más» entre las espiritualidades religiosas. Repetimos: miradas las cosas «con la luz normal». Ahora bien, si las miramos a la luz de la fe cristiana, descubrimos un «algo más» nuevo y peculiar. ¿Qué es?

Para responder a esa pregunta necesitamos pasar a encender la luz de la fe cristiana, entrando en ese otro plano de conocimiento, más allá, o más adentro, gratuito, inmerecido, que en sí, antes de nuestra respuesta fiel, no nos hace ni mejores ni peores, pero que es una luz «diferente» de «la luz normal».

6. Mirando las cosas desde la fe cristiana.

La fe cristiana es una luz peculiar[17]. Como toda visión religiosa y de fe, nos da una perspectiva contemplativa de la realidad, es decir, nos hace descubrir admirativamente una dimensión de la realidad que sólo es accesible a la luz de la misma fe. Es la dimensión de la salvación que Dios lleva adelante en la historia humana. Y dentro de esa dimensión vemos dos perspectivas, inseparables en sí, pero claramente distinguibles: *el orden de la Salvación* misma y *el orden de su conocimiento*.

---

17 No es la única luz religiosa que existe; también la fe quechua o islámica, por ejemplo, son luces religiosas, y todas ellas provienen del que es la Luz. Pero nosotros nos limitamos ahora a la perspectiva cristiana.

En cuanto al orden de la Salvación, la fe nos hace saber que la presencia de la Salvación es inabarcable por nosotros, y que no tiene límites ni de espacio ni de tiempo, ni de raza ni de lengua, ni siquiera de religión. Todos los seres humanos tienen una relación directa con la Salvación, porque Dios quiere que todos los humanos se salven (1 Tim 2, 4). Todos son portadores potenciales de la misma y todos están llamados a colaborar en su construcción. Todos, pues, están incorporados al orden de la realización de la Salvación. Dios se vale de todo y de todos para ir tejiéndola en cada vida y en toda la Historia. Dios se comunica con las mujeres y con los hombres y les dirige su palabra a través del libro de la Vida, que es la Creación y la Historia, en el acontecer diario y bajo los signos de los tiempos y de los lugares. Así, actúa Dios de múltiples maneras, desconocidas para nosotros muchas veces, pero antiguas como la historia misma de la Humanidad (Heb 1, 1). Las personas humanas, por su parte, se sienten desafiadas y a la vez estimuladas por esta obra de Dios en medio del mundo y en ellas mismas. Y como espíritu que son, y a medida que de él se van llenando, van colaborando también más plenamente con la misma Salvación; muchas veces, sin saberlo. En el espíritu que mueve a cada persona, a cada grupo, a cada pueblo, hay una presencia cierta de la Salvación. A la luz de la fe, descubrimos que el espíritu, la espiritualidad de cada ser humano, de cada familia espiritual, de cada Pueblo, son realidades salvíficas, pertenecen indiscutiblemente al orden de la Salvación y están llamadas a colaborar en él. La fe cristiana nos da así una visión sumamente ecuménica, «macroecuménica».

Pero la fe cristiana nos descubre, además, un sentido propio y una significación nueva de las realidades salvíficas explícitamente cristianas. Dios no sólo ha creado el mundo y lo ha hecho escenario de su Salvación; no sólo ha creado al ser humano y lo ha constituido en uno de los principales protagonistas de la misma, sino que ha querido comunicarse a ese ser humano más plenamente para hacerle más accesible y comprensible la Salvación. No sólo se ha revelado a través de la mediación de la Creación y de la Historia, sino que ha decidido revelarse a la Humanidad directamente, personalmente. Los cristianos creemos que en Jesús Dios ha pronunciado su palabra en carne, en sangre, en historia, en muerte y resurrección. En Jesús de Nazaret, nacido de mujer (Gál 4,4) habita personal e

históricamente la plenitud de la divinidad (Col 1, 15-20). En él Dios se nos ha revelado como el amor. Nos ha revelado en él el sentido y el fin de la existencia: la utopía del Reino. Y se ha revelado a sí mismo por la trayectoria de Jesús como la realización anticipada de la plenitud de la Nueva Humanidad.

Con esa revelación plena, Dios mueve a los humanos, los atrae hacia sí, les revela la dinámica y el sentido de la historia y de cada existencia y les da la Causa y los motivos para vivir, para convivir y para entregar la propia vida... En una palabra, se les hace presente con su Espíritu, en el espíritu de ellos, encaminándolos fortalecidamente hacia la Salvación. Realidades como la encarnación de Dios, la comunidad eclesial, la vida sacramental, etc. configuran otras tantas referencias de una espiritualidad explícitamente cristiana. El acceso a esta revelación manifiesta de la Salvación -que es un don, inexplicablemente gratuito, en principio-, facilita evidentemente la vivencia de la Salvación.

Más aún: no sólo diremos que Dios, a través de todos los medios de esta revelación (historia de Israel, palabra bíblica de Dios, Iglesia, sacramentos...), orienta y fortalece el espíritu de sus hijas e hijos, sino que les envía de un modo nuevo su propio Espíritu como el Espíritu Santo del Padre y del Hijo, como el Espíritu del resucitado Jesús.

Estas realidades específicamente cristianas que acabamos de citar y que pertenecen al orden de la manifestación y del consiguiente conocimiento de la Salvación, no son mediaciones absolutamente necesarias para la Salvación misma, sino para el conocimiento de su revelación y de su vivencia en cristiano. Los cristianos creemos que su finalidad estriba en ser una mediación en el mediador Jesús, merecedora de la más abrumada gratitud.

Esta distinción, tan importante, entre el orden de la realización de la Salvación y el orden de su manifestación o de su conocimiento por nuestra parte, no coincide con la frontera entre lo profano y lo sagrado, o entre lo directamente ético y lo explícitamente religioso.

7. La espiritualidad de los no cristianos y la espiritualidad de los cristianos.

A la luz de la fe, pues, ¿cómo valoramos, confrontándolas, la espiritualidad de los hombres y mujeres que no han tenido acceso a la revelación cristiana y la espiritualidad de aquellos que sí han tenido ese acceso?

Una primera respuesta, precipitada pero muy común, ha sido decir que los que no han conocido la revelación cristiana viven con un «espíritu» en minúscula, mientras los que han conocido a Dios por medio de esa revelación, viven por «el Espíritu» con mayúscula. Dios asistiría, eso sí, a unos y a otros, pero de manera muy desigual. Más aún, según esta opinión, frecuentemente se ha pensado que los que no han conocido la revelación cristiana o no se han incorporado a una Iglesia cristiana no estarían viviendo en sí mismos la «vida divina sobrenatural», sino solamente una «espiritualidad humana natural». Por el contrario, los que, conociendo la revelación, participan de la vida de la Iglesia estarían viviendo no un simple «espíritu» sino la vida del «Espíritu» mismo[18].

Pero ésta es, como hemos dicho, una respuesta muy precipitada. Se trata de un pensamiento largamente difundido pero poco respetuoso con los datos que nos revela la fe. Porque establece un verdadero abismo, injustificable, entre las personas que han conocido la revelación y las que no la han conocido. La Palabra de Dios nos dice otra cosa.

En conformidad con esa Palabra, debemos responder a la pregunta inicial de este párrafo, con las dos afirmaciones siguientes:

---

[18] Esta respuesta es tan frecuente probablemente debido a que es la respuesta que dio la «Teología espiritual» o ciencia clásica de la espiritualidad. Esta, en efecto, fue concebida como ciencia de la «vida sobrenatural», de la «perfección cristiana», de la «ascética y de la mística»... lo cual dejaba de entrada fuera de consideración la posibilidad de una «espiritualidad de los no creyentes». Que éstos no pueden vivir las «virtudes» que viven los cristianos es algo comúnmente sostenido en la teología espiritual clásica. Cfr a título de ejemplo GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation*, París [1]1923, pág. 64; también A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, Desclée, París 1930, 646. Ambos se remiten a la doctrina de Santo Tomás: «las virtudes morales cristianas son infusas y esencialmente distintas, por su objeto formal, de las más excelsas virtudes morales adquiridas que describen los más famosos filósofos... Hay diferencia infinita entre la templanza aristotélica, regulada solamente por la recta razón, y la templanza cristiana, regulada por la fe divina y la prudencia sobrenatural» (citado por Garrigou-Lagrange, l. c.).

a) Todos los seres humanos tienen espíritu y espiritualidad, no sólo los que conocen la revelación cristiana, ni sólo aquellos que caminan con una vivencia explícitamente religiosa. Espíritu y espiritualidad -en el sentido que hemos dado a estos conceptos- son una dimensión esencial de la persona humana y patrimonio de cualquier existencia personal.

b) En todos los seres humanos está presente y actúa el Espíritu de Dios, no sólo en aquellos que se han adherido a una Iglesia por la aceptación explícita de la revelación cristiana. Y ese Espíritu de Dios es el Espíritu de la Santísima Trinidad, el Espíritu de Jesús, que actúa también en aquellos que no conocen la revelación cristiana.

Conste, sin embargo, que la doble afirmación de este párrafo «b» que los cristianos hacemos, llevados por nuestra fe, no es compartida por los no cristianos, ni podemos pretender proselitísticamente que la compartan.

8. «Espíritu» con mayúscula y «espíritu» con minúscula.

Hasta aquí hemos empleado normalmente la palabra «espíritu con minúscula», pero acabamos de hablar del «Espíritu» con mayúscula, el Espíritu de Dios, el Espíritu Santo, el Espíritu de Jesús. No vamos a pretender definir este Espíritu, porque Dios es indefinible y porque sabemos en principio de quién estamos hablando[19]. Pero sí vamos a preguntarnos qué relación hay entre el espíritu y el Espíritu.

El espíritu es la dimensión esencial de la persona humana en la que el Espíritu de Dios encuentra la plataforma privilegiada de actuación sobre la misma persona. El Espíritu de Dios actúa en el espíritu de los humanos. Les da espíritu, es decir, profundidad, energía, libertad, vida en plenitud. Se les da a Sí mismo. El mismo nombre del Espíritu está relacionado con la experiencia humana que dio origen a lo que llamamos «espíritu».

---

[19] En esta colección de Teología de la Liberación hay un volumen dedicado al Espíritu Santo. Cfr también J. COMBLIN, *O Espírito Santo e a libertação*, Vozes, Petrópolis 1988; ID, *O tempo d'ação*, Vozes, Petrópolis 1982, 35-39.

Distingamos:

a) *En los hombres y mujeres que no han conocido la revelación cristiana* el Espíritu de Jesús está presente y actúa en su espíritu, «por los caminos que El sabe»[20]. Algunos de estos hombres y mujeres ni siquiera son creyentes, pero también en ellos actúa el Espíritu de Dios y hasta ora en ellos con gemidos inefables (cfr Rm 8, 26), en los gritos mayores de la existencia humana. Todos en El nos movemos y existimos (Hch 17, 28). El ilumina a todos (Jn 1, 9) para que tengan vida (Jn 10, 10). Otros de esos hombres y mujeres no han tenido acceso a la palabra bíblica de Dios, no conocen al Dios de Jesús, pero invocan al Dios vivo, en su propia religión, bajo otro nombre y mediante mitos y ritos propios. Y el «Dios de todos los nombres»[21] les envía su Espíritu, los escucha y los acoge. Y los salva. No son hijas o hijos de Dios de segunda categoría[22].

b) *En los pueblos que no han conocido la revelación cristiana*, el lugar privilegiado de la acción de Dios en esos pueblos y del acceso de los mismos a Dios es su espiritualidad, su mística, su cultura. Dios, que acompaña a todo ser humano y a todo pueblo, está presente[23] en la cultura, en la sabiduría, en la espiritualidad de cada pueblo. Y esa acción de Dios en cada pueblo es un modo de revelación de Sí mismo[24] para ese pueblo y para todos los pueblos de la tierra, incluidos los pueblos cristianos.

c) *En los hombres y mujeres que han conocido y acogido la revelación cristiana* el Espíritu de Jesús es conocido e invocado por su nombre revelado. Ello no implica necesariamente que Su acción sea secundada por ellos mejor que por los que

---

20 AG 7; 9; GS 22; LG 16, UR 3.

21 Como lo llama la «Missa dos Quilombos».

22 J. M. VIGIL, *La Buena Nueva de la salvación de las religiones indígenas*, «Diakonía» 61(1992)23-40.

23 Se podría recordar aquí todo lo que el Concilio Vaticano II afirma respecto a la «secreta presencia de Dios», el «Verbo sembrado», la «preparación del Evangelio»... en los pueblos que no conocen el Evangelio: AG 9, 7; GS 57; LG 16...; cfr también Puebla 401. Por ello, el evangelio no llegará a ningún pueblo como a un lugar «puramente pagano», sino como a encontrarse con el Verbo ya previamente presente. «El primer misionero es la Santísima Trinidad, que, por el Logos y por el Espíritu, se hizo presente en cada vertebración cultural» (L. BOFF, *Nova Evangelização. Perspectiva dos oprimidos*, Vozes, Petrópolis 1990, pág. 39.

24 Por eso, todos los pueblos tienen un destello de la luz de Dios en su cultura, en su sabiduría, en su cosmovisión religiosa, en su espiritualidad. Todos tienen riquezas de espiritualidad que compartir. Y la acción de Dios en ellos es acción para toda la humanidad, con un valor de universalidad «semejante» al que tiene la historia sagrada de Israel. Cfr L. BOFF, *ibídem*., pág. 39, 61.

no lo conocen explícitamente ni forman parte de la Iglesia[25]. Significa que tienen a su disposición una capacitación nueva para conocerlo y para andar los caminos de la Salvación. (Esta es precisamente una finalidad de la Revelación). En los cristianos, la revelación de la Salvación, con sus misterios y dones, la Palabra de Dios, la Encarnación de Dios en Cristo, la comunión de la Iglesia... son otras tantas fuentes de espíritu y de espiritualidad. Los cristianos, además de una espiritualidad común con los hombres y mujeres que tienen espíritu aunque no conozcan explícitamente el Espíritu de Jesús, pueden vivir una espiritualidad característicamente cristiana, es decir, conscientemente fundada en la Salvación de Dios que está en Cristo Jesús. Diríamos que el Espíritu se ha dotado, en el Misterio de Jesús, de una mediación específica, para actuar, a través de la fe viva, sobre quienes acojan ese Misterio.

9. Dos modos de espiritualidad. (E1 y E2).

Con lo que acabamos de decir nos estamos refiriendo a algo así como dos planos o dos modos en la espiritualidad.

Designaremos como espiritualidad «humana fundamental», ético-política, la que se da en toda persona, conozca o no la revelación cristiana. En razón de la alta frecuencia con que usaremos ese concepto, lo calificaremos con la designación formalizada de *E-1*. Este plano de la espiritualidad, aun viniendo en última instancia del manantial del Espíritu de Dios, bebe en las fuentes de la vida, la historia, la realidad social, la praxis, la reflexión, la sabiduría, la contemplación, es decir, todas aquellas fuentes de la razón y del corazón. A esta espiritualidad E-1, tal como la vivimos en América Latina, dedicamos el capítulo segundo de este libro: «El Espíritu liberador en la Patria Grande»

En los cristianos, su espiritualidad se realiza, además, sobre la modalidad nueva de las categorías explícitamente cristianas que les otorga la fe. A esta espiritualidad «explícitamente cristiana» la designaremos formalizadamente como *E-2*.. A ella

---

[25] El evangelio es muy claro en afirmar que la pertenencia explícita al Pueblo de Dios no siempre va acompañada de una mayor fidelidad al Espíritu (Mt 25, 31ss; Lc 10, 25ss; Mt 21, 28-32...).

le dedicamos el capítulo tercero: «En el Espíritu de Jesucristo Liberador»

E-1 es, pues, la espiritualidad fundamental, ético-política, de la persona humana. E-2 es la espiritualidad religiosa, evangélico-eclesial, de la persona cristiana en nuestro caso[26].

Y, así como los tratados clásicos estructuraban el tratamiento pormenorizado de la espiritualidad a base de las diversas «virtudes», así también nosotros dividimos los capítulos segundo y tercero en unos apartados o subdivisiones que bien podríamos considerar como las «virtudes» propias de la Espiritualidad de la Liberación.

Una vez más, queremos subrayar que, al calificar como espiritualidad religiosa la E-2 (que en este libro, será, además, explícitamente cristiana), no olvidamos que hay otras muchas espiritualidades, también religiosas, no cristianas, que complementan también, cada una a su modo, las vivencias fundamentales de la razón y del corazón.

Tampoco olvidamos que hay una espiritualidad «no religiosa»[27], y precisamente trataremos de ella, en el primer capítulo (E-1) como espiritualidad humana fundamental y además específicamente latinoamericana en nuestro caso.

Quisiéramos, con esta actitud -correcta en los conceptos teológicos, y de justicia en la fraternidad humana- salir al paso de toda dicotomía referente a la espiritualidad, para que los cristianos, en lo que de nosotros depende, nunca más tratemos a los no cristianos como si fueran personas «sin espíritualidad»; ni nos creamos superiores a ellos. Y para que no caigamos tampoco en la tentación de pensar que sin espiritualidad E-1 pueda existir una legítima espiritualidad E-2. En nuestra Patria Grande concretamente, si no somos espiritualmente latinoamericanos no seremos cristianamente espirituales.

---

26 Encontramos también esta distinción, menos elaborada, en I. SOBRINO, *Espiritualidad y seguimiento de Jesús*, en *Mysterium Liberationis*, II, 449-476. «La primera [es] la espiritualidad fundamental de todo ser humano a la que llamamos dimensión fundamental-teologal... La segunda es la explicitación de lo cristiano de la espiritualidad» (452).

27 Decimos ahora «no religiosa» en el sentido convencional usual del término, sin querer negar lo que hemos afirmado anteriormente sobre el carácter antropológicamente religioso de toda «profundidad» personal.

Anexo sobre los dos modos de la espiritualidad (E1 y E2).

Recordamos al lector no interesado por los aspectos más teóricos que puede pasar, sin perjuicio alguno, al capítulo siguiente.

Que de hecho existen dos modos, vertientes o aspectos de la espiritualidad es algo obvio. Sin embargo no resulta fácil expresar y categorizar su diferencia. La discusión del tema no es indispensable para la vivencia de la espiritualidad, de forma que puede ser obviada por el lector no habituado a ese tipo de discusiones. Quien, sin embargo, desee una mayor precisión teológica de lo que aquí afirmamos habrá de abordar el siguiente análisis.

Ya nos hemos referido inicialmente a estos dos modos. Queremos ahora tematizar expresamente su relación mutua.

Principios Básicos

*Los dos modos o aspectos de la espiritualidad son plenamente humanos, y ninguno es menos humano que el otro, si son correctamente asumidos y vividos.

*A los dos puede calificárseles como «cristianos», aunque en diferente sentido:

-en el caso de la E2, porque los valores que implica son explícitamente cristianos;

-en el caso de la E1, por el hecho de que los valores y actitudes que implica son valores humanos que merecen una evaluación plenamente positiva desde la fe cristiana.

*En ambos modos está presente y actúa el Espíritu de Dios. Ambos modos de espiritualidad están inmersos en el régimen de la Salvación, ambos pertenecen al orden de su reali-

zación. Ambos mueven a la persona como agente de Salvación bajo la acción y la fuerza del gran Agente de la Salvación. Pero no en ambos la persona conoce o reconoce explícitamente la Salvación como tal. La diferencia específica o discriminante entre ambos modos se sitúa, pues, en el orden del conocimiento[28] de la Salvación, no en el de la realización de la misma.

*La diferencia radica únicamente en el orden de la fe o del conocimiento de la Salvación: un modo de espiritualidad tiene conocimiento y hace uso de la revelación cristiana; otro no. Uno utiliza lenguaje y categorías de esa revelación; otro no. Uno funciona «a la luz de la razón» y otro funciona además «a la luz de la fe», siendo ambas luces don del mismo Dios.

*Se trata de modos diferentes, pero no excluyentes ni alternativos (aut-aut) por sí mismos. Solamente se tornan excluyentes para los espiritualistas desencarnados o en los materialistas antiespirituales.

*Los dos modos merecen igualmente el nombre de «espíritu» o «espiritualidad» en el sentido antropológico que hemos adoptado (motivación, mística, talante, fuerza que in-spira...).

Considerados a la luz de la razón, ambos modos tienen el mismo estatuto ontológico: son una realidad antropológica. El hecho de que la E2 cristiana tome sus categorías de la Revelación bíblica y haga uso de la luz de la fe no cambia este su estatuto ontológico-antropológico, a este efecto.

*Otra cosa es que los creyentes veamos, desde la fe, en esa realidad antropológica de la espiritualidad, algo más -y a Alguien más- que dicha simple realidad antropológica. Desde la fe, los creyentes vemos también su dimensión teologal, o divina: la presencia y la acción del Espíritu de Dios. Ambas dimensiones, antropológica y teologal o divina, están mutuamente imbricadas[29].

28 Evidentemente, esta nomenclatura teológica que habla de «orden del conocimiento de la Salvación» no quiere decir que este orden se reduzca a un simple conocimiento informativo, racional, antropológico, simplemente humano...; se trata más bien de un «conocimiento» que tiene también estatuto teológico o, mejor, teologal, y que tiende por sí mismo a convertirse en acogida, aceptación, verificación práctica, celebración...

29 Es el conocido tema de las relaciones entre natural y sobrenatural, naturaleza y gracia... Sobre el modo de imbricación o articulación de ambas dimensiones desde una perspectiva verdaderamente sugerente de espiritualidad, cfr. C. y L. BOFF, *Libertad y liberación*, Sígueme, Salamanca 1982, pág. 84-98.

*Ahora bien, subrayemos: los cristianos descubrimos desde la fe esta dimensión teologal o divina en ambos modos de espiritualidad, no sólo en el modo o aspecto «explícitamente cristiano», como ha sido afirmado tradicionalmente. La dimensión teologal (entendida como presencia y acción del Espíritu de Dios) *no es patrimonio exclusivo de la E2.*

Este cuadro podría expresar en síntesis sinóptica lo que estamos diciendo:

	E1	E2
-estatuto ontológico de esta E: aspecto antropológico	-es una realidad antropológica -se vale sólo de la luz de la razón -utiliza categorías profanas[30]	-es una realidad antropológica -se vale de la luz de la revelación -utiliza categorías religiosas
-estatuto ontológico de esta espiritualidad: aspecto teológico	-contiene una dimensión teologal -no conocida por el sujeto	-contiene una dimensión teologal -conocida por el sujeto
-pertenencia al orden de la realización de la Salvación	-pertenece	-pertenece
-pertenencia al orden del conocimiento de la Salvación	-no pertenece	-pertenece
-quién tiene esta espiritualidad	-todas las personas, por el hecho de ser humanas.	-sólo quienes acogen vivencialmente la revelación
-nombres posibles (en paralelo):	-E laica o secular -E ético-política -E virtualmente cristiana -E humana fundamental	-E religiosa -E creyente[31] -E explícitamente cristiana -E humana religiosa
-nivel de religiosidad	-la religiosidad antropológica *existencial* fundamental	-la religiosidad antropológica *existencial* fundamental y además la religiosidad explícita de una religión concreta

30 Las llamamos «profanas» en el sentido etimológico de «pro-fanum», fuera del templo, fuera del mundo de lo explícitamente sagrado. Ya sabemos que se trata de una denominación válida sólo hasta cierto punto, ya que también este modo de espiritualidad tiene dimensión teologal o divina.

31 La E2 también es ético-política, pero le damos aquí el nombre por la diferencia específica que *mejor la pueda distinguir de la designación paralela adoptada para* la E1.

Un ejemplo: la pertenencia a la Iglesia.

Con la E2 ocurriría como con la pertenencia a la Iglesia. No es la pertenencia a la Iglesia, por sí misma, la que pone o eleva al sujeto humano al orden de la realidad de la Salvación, porque el sujeto ya estaba en ese orden antes o al margen de esa pertenencia. La pertenencia a la Iglesia añade para el sujeto su incorporación al orden del conocimiento de la Salvación, es decir, al plano de la fe.

La salvación o condenación se realizan, en efecto, por la apropiación moral de la justicia[32], no por la pertenencia a la Iglesia. Lo cual no quiere decir que la Iglesia no tenga razón de ser, o que no realice[33] Salvación. La Iglesia tiene razón de ser, pero ésta no es la de dirimir la Salvación, sino la de ser una mediación específica, un «sacramento» de la misma puesto por Dios al servicio de sus hijos e hijas para facilitársela. Ahora bien, la Iglesia no realiza la Salvación en exclusividad, como si «fuera de la Iglesia no hubiera Salvación». La pertenencia o no pertenencia a la Iglesia, por sí mismas no dirimen la Salvación. La Salvación desborda el ámbito la Iglesia. Fuera de la (realización de la) Salvación no hay verdadera Iglesia; pero fuera de la Iglesia también hay verdadera Salvación.

Aplicando este ejemplo a la E2, diremos: la realización de la Salvación se juega en todos los humanos. Todos ellos están elevados al orden de la realización de la Salvación. Esta incorporación a la misma es fundamental y universalmente previa a la E2. Lo cual no quiere decir que la E2 no tenga su razón de ser para la Salvación. La tiene; pero no en el sentido de ser ella solamente la que dirima la Salvación[34], sino en el sentido de ser una nueva luz, una nueva fuerza, una mediación concreta sacramental que facilita la Salvación. La E2 realiza Salvación, pero no en exclusividad, como si fuera de la E2 no hubiera ni espiritualidad ni Salvación. La Salvación y la espiritualidad desbordan

---

32 C. y L. BOFF, l. c., pág. 79.

33 La Iglesia realiza también Salvación, la realiza en comunidad creyente, y por mediaciones que le son propias.

34 Como si la salvación de los seres humanos se dirimiera en base a una E2 contradistinta y opuesta a la E1, mientras ésta no tendría un papel decisivo en la consecución de la Salvación. Nosotros, por el contrario, pensamos que la E2 engloba inevitablemente la E1, y que es por esta E1 por la que se realizará fundamentalmente el juicio de los humanos. Es lo que claramente nos expresan tantos pasajes evangélicos: Mt 25, 31ss (el juicio de las naciones); Lc 10, 25-37 (el buen samaritano); Lc 11, 27-28 (la verdadera dicha); Mt 21, 28-32 (los dos hermanos); 1 Jn 4,7 (todo el que ama ha nacido de Dios); 1 Jn 4, 20 (el que dice que ama a Dios y odia a su hermano)...

la E2. Fuera de la (realización de la) Salvación no hay verdadera E2, pero fuera de la E2 también hay verdadera espiritualidad y Salvación.

Otro ejemplo: la opción ético-política por el pueblo y la opción evangélica por los pobres

La diferencia entre ambos modos de espiritualidad la podemos ver ejemplificada en un caso concreto, el de la diferencia que existe entre la opción por los pobres por motivos ético-políticos y la opción por los pobres por motivos evangélicos.

Por una parte, es claro que hay motivos ético-políticos que fundamentan la opción por los pobres por sí misma, aun antes o al margen de una opción cristiana[35]. Por otra parte, que la opción por los pobres tiene una profunda fundamentación bíblica y teológica es obvio para nosotros[36]. ¿Qué relación hay entre la motivación ético-político y la religioso-evangélica?

Julio Lois nos responde: «Las motivaciones que la fe al creyente proporciona para optar por los pobres no excluyen las otras motivaciones que sin duda el creyente tiene, ni siquiera son unas motivaciones enteramente homologables a las restantes y que a ellas se suman como nuevos sumandos. Tal vez sería más correcto decir que todas las restantes motivaciones, vistas a la luz de la fe, sin perder su consistencia propia, cobran nuevo rostro y adquieren perfil teológico [y teologal]: la situación intolerable de injusticia se convierte en realidad que se opone al plan de Dios, en pecado; la lucha por la justicia, en misión al servicio del reinado de Dios; la potenciación histórica del pobre se relaciona con la estrategia salvífica de Dios siempre

35 Jon SOBRINO formula el mismo pensamiento diciendo que un fundamento válido para la opción por los pobres es simplemente la «honradez con lo real», «la fidelidad a lo real»...; cfr *Liberación con espíritu*, Sal Terrae, Sant 1985, 24ss. Por su parte, G. GUTIERREZ afirma: «Puede haber, y hay, otros motivos válidos [para la opción por los pobres]: la situación del pobre de hoy, lo que el análisis social de ese estado de cosas puede enseñarnos, la potencialidad histórica y evangelizadora del pobre, etc.»; cfr *El Dios de la Vida*, 1981, p.87.

36 «Digámoslo con claridad: la razón última de esa opción [por los pobres] está en el Dios en quien creemos. La razón de la solidaridad con los pobres -con su vida y con su muerte- está anclada en nuestra fe en Dios, en el Dios de la vida. Se trata para el creyente de una opción teocéntrica, basada en Dios». G. GUTIÉRREZ, *El Dios de la Vida*, 1981, p.87. «La raíz más profunda de la opción por los pobres no es de carácter antropológico (humano, ético político), sino de carácter teológico, en particular cristológico»; cfr BOFF, C. y PIXLEY, J., *Opción por los pobres*, Paulinas, Madrid 1986, pág. 133. Para un estudio más exhaustivo, cfr LOIS, J., *Teología de la liberación: Opción por los pobres*, IEPALA, Madrid 1986, págs.149ss.

mediada por su parcialidad hacia el pobre... La fe da así plenitud y radicalidad última a cualquier otra motivación y proporciona una nueva y decisiva fundamentación que, sin duda, hace más apremiante la misma opción. Además, ya hemos dicho que le infunde un nuevo espíritu y le aporta nuevos elementos importantes para la concreción de sus objetivos»[37].

Este texto de Julio Lois nos parece muy luminoso para expresar esta relación entre E1 y E2, porque la opción por los pobres por motivos ético-políticos es E1 (en nuestro libro, para distinguirla, la llamamos «Opción por el Pueblo»), y la opción por los pobres por motivos evangélicos-teológicos es E2 (y sólo a ella reservamos nosotros eneste libro el nombre de «Opción por los pobres»[38].

---

37 LOIS, J., l. c.., 202.

38 Para concluir este apéndice permítasenos comparar más explícitamente la perspectiva con la que nos estamos moviendo en este libro, con la visión de los tratados clásicos de espiritualidad, que tanto han influido en la vivencia distorsionada de la espiritualidad cristiana.

En los tratados clásicos, el campo de la «espiritualidad» se ha venido restringiendo tradicionalmente a la vida de la Gracia, a las virtudes teologales, a la «vida espiritual». Eran «tratados» de E2, amputados de toda E1, y filtrados por una interpretación ontológicoescolástica, en el caso de los católicos; o por la doctrina de la «sola fides», entendida como la íntima entrega fiducial al Salvador Jesús, en el caso de los protestantes.

En aquellos tratados las virtudes «naturales» eran consideradas irrelevantes ante las virtudes «sobrenaturales» o «infusas», imposibles en un no creyente. (Cfr a título de ejemplo TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, Desclée, Bélgica 1930, p. 645-646).

En dichos tratados, una E2 prescindía prácticamente de la E1 y consideraba normal la vivencia de la E2 así espiritualizada. Nosotros, por el contrario, afirmamos que esa sería una situación anormal, propicia a la alienación religiosa y/o a la esquizofrenia espiritual.

En este ambiente de preterición de la E1, era común la opinión, frecuentemente no expresada, de que sólo la E2 «santifica» o «justifica» a la E1.

En nuestra perspectiva, por el contrario, la E1 readquiere toda su valoración posible (la que los profetas dan a la práctica del amor y la justicia cuando descalifican el culto descomprometido; la que Jesús le da en las parábolas del buen samaritano y del juicio final). Y se trata de una valoración que, en ese concreto sentido, «justifica» a la E2, en cuanto que se constituye en su criterio de verificación evangélica.

Desde este punto de vista, la crítica que hacemos a los tratados clásicos de espiritualidad sería, en síntesis la siguiente:

a) No han conocido o han olvidado la realidad antropológica de la espiritualidad, que para nosotros es la más amplia y que es fundamental.

b) No han conocido o han olvidado que, así como en toda dimensión humana hay una dimensión teologal (que sólo la fe puede hacernos descubrir), así también toda vivencia teologal humana tiene una dimensión antropológica. Es decir, que toda E2 anima una E1, consciente o inconscientemente, coherente o incoherentemente.

c) Los planteamientos clásicos se han situado estrictamente en el orden de lo «explícitamente cristiano», y más concretamente en el orden de «lo teologal» (la «vida espiritual», la vida de la Gracia...). En la práctica facilitaban la reducción de la espiritualidad al «orden del conocimiento de la salvación», cuando deberían haberla centrado decisivamente en el «orden de la realización de la Salvación», tanto personal como social.

---

d) Por todo ello, los planteamientos clásicos de los tratados de espiritualidad se hallan incapacitados para entablar un diálogo adulto con el hombre y la mujer de hoy. Y viceversa: un hombre y una mujer plenamente de hoy sienten rechazo hacia los planteamientos clásicos, que les resultan espiritualistas y negadores del valor espiritual de lo humano y social.

e) Respecto a la E1 concretamente, un planteamiento correcto de la espiritualidad, de *acuerdo al evangelio, necesita hoy día:*

•reconocer la existencia de la E1.
•incorporarla al campo explícito de la doctrina sobre la espiritualidad.
•reconocerla como perteneciente al orden de la realización de la Salvación.
•asumirla como test personal y social de la autenticidad salvífica de la E2.

Capítulo segundo

El Espíritu liberador en la Patria Grande (E1)

La pasión por la realidad

La realidad como referencia fundamental. «Con los pies en la tierra»

La espiritualidad latinoamericana se caracteriza claramente por una referencia fundamental constante a la realidad. Una pasión por la realidad, un «realismo» elemental -aunque a veces parezca también «mágico»- es quizá la primera de las actitudes que caracterizan este talante.

Se trata de una doble referencia, tanto de origen como de finalidad. De origen: porque toda acción, todo planteamiento, toda teoría, todo estudio, toda vivencia, todo proyecto... ha de partir de la realidad. De finalidad: porque se trata siempre de un proceso que apunta en definitiva a un objetivo central: volver a la realidad. «Partir de» y «volver a» la realidad: he ahí el «realismo» nada mágico de la espiritualidad latinoamericana.

Partir de la realidad significa también partir de abajo arriba, es decir, inductivamente, desde la experiencia de la realidad, por la participación desde la base, no deductivamente, ni desde el laboratorio intelectual, ni desde las decisiones verticales de la autoridad.

Significa también partir de dentro hacia afuera, es decir, por un procedimiento concientizador, que busca el desarrollo autogestionado de la persona y de la comunidad, no de forma autoritaria, impuesta, compulsiva.

Siempre en una actitud de respeto y de honestidad para con la realidad[1]: respetar la verdad de la realidad, ser fieles a la realidad, dejarse llevar por lo real... Nunca ignorar, distorsionar, ni mucho menos falsificar la realidad.

Este realismo puede verse plásticamente ejemplificado en el famoso método típico latinoamericano: «ver-juzgar-ac-

---

[1] Cfr SOBRINO, en *Liberación con espíritu*, Sal Terrae, Santander 1985, pp 24ss; ID., *Espiritualidad y seguimiento de Jesús*, en *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid 1990, pp 453-459.

tuar». Originario de la JOC de Cardjin, aludido en el Vaticano II[2], utilizado por primera vez en América Latina a nivel oficial eclesiástico en la X Reunión anual del CELAM[3], pasaría a ser ampliamente difundido en los sectores eclesiales y pastorales, hasta que fuera finalmente consagrado en Medellín. Ya desde los primeros años 60 y hasta la actualidad, el método, con ese nombre o sin él, ha invadido todas las esferas de la vida: no sólo la reflexión teológica y la actividad pastoral, sino la pedagogía, la política, el sindicato, etc. En todo caso sus realizaciones más llamativas han sido llevadas a cabo en la teología (con la Teología de la Liberación) y en la pedagogía (con la Educación Popular, la «concientización»). En ambos campos ha producido América Latina autores y creadores de talla universal. Todo ello constituye una impronta del espíritu latinoamericano que se ha convertido en aportación a la comunidad universal.

Este método latinoamericano ha dejado de ser una simple «cuestión metodológica», accidental o periférica, y ha pasado a ser una estructura mental, de trabajo, de reflexión[4]... un talante, todo un rasgo de espiritualidad: partir de la realidad, iluminarla y transformarla, para volver a ella a transformarla y partir de esta realidad transformada en un nuevo proceso cíclico que gira y gira interminablemente en torno a la realidad, a vueltas con ella.

Esta pasión por la realidad constituye un rasgo genuino de la espiritualidad latinoamericana, y se convierte así en piedra de toque para evitar la abstracción estéril y entrar en lo concreto; para no quedarse en la teoría y venir a lo práctico; para superar la mera interpretación y llegar a la transformación; para abandonar todo idealismo y espiritualismo y poner los pies en el suelo: el compromiso, la praxis.

---

2 AA 29.

3 En dicha reunión, celebrada en octubre de 1966, se preparaba la organización de la Conferencia de Medellín. En ella se decidió la estructura de los futuros documentos, bajo el esquema tripartito de «Hechos/Reflexión/Recomendaciones». Cfr. OLIVEROS, R., *Liberación y teología*, CRT, México 1977, págs. 80-81. Ronaldo MUÑOZ, en su libro *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina* (Sígueme, Salamanca 1974) estudia los documentos más importantes aparecidos en la Iglesia latinoamericana en los años 65-70 y constata que mayoritariamente se organizan según este método.

4 «Si asociamos la reflexión teológica a las tareas históricas por la mediación de las ciencias de lo social es porque queremos evitar el peligro de una teología "pura", que acabaría siendo inevitablemente una superproducción gratuita de significaciones, en otras palabras, una "hemorragia de sentido" debida a la "infinitud de las palabras" de su incontinencia». Cfr C. BOFF, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca 1980, pág. 44.

El análisis de la realidad.

El análisis de la realidad marca la superación de la aceptación acrítica de la realidad, la pasividad, la resignación, la ingenuidad política. La nueva actitud es la del «análisis» permanente, que se entiende como un nivel todavía más estrecho de relación con la realidad: el de la búsqueda de su comprensión más profunda.

Por «análisis» se entiende la búsqueda de las causas históricas y estructurales. Causas históricas: las raíces internas y profundas que arrancan del pasado, que vienen de más atrás y de más adentro. Causas estructurales: porque interesan las causas permanentes y fundantes, más allá de lo simplemente coyuntural. Esta actitud nos hace ser personas con planteamientos «radicales», es decir, que van a las «raíces» de los problemas y de las soluciones, sin detenerse en la superficie ni contentarse con la primera explicación empírica que se presenta.

Esta actitud de realismo y análisis permanente nos impone un alto nivel de disciplina, sobriedad, discurso racional, que ha de ir combinado con lo festivo y lo gratuito, administrado y dosificado con una inteligente pedagogía y sin perder nunca la perspectiva de la esperanza, para que este nuestro «realismo» no se torne áspero y agobiante.

Entre nosotros todo quiere ser abordado con «realismo crítico». La actitud permanente de análisis forma parte ya de nuestro ser latinoamericano[5]. El análisis, la hermenéutica, la interpretación... se constituyen en primer paso obligado en todo proceso, trabajo, estudio o práctica. Una actitud de «crítica total»[6] nos lleva a preguntarnos cuál es el «lugar social» de cada cosa, «¿a quién sirve?», cuál es su ubicación geopolítica, y, «en

---

5 En las Iglesias latinoamericanas concretamente, en amplios sectores, es costumbre comenzar cualquier reunión de trabajo pastoral o de fraternidad espiritual con el análisis de la coyuntura nacional e internacional. El documento preparatorio para la IV CELAM (febrero 1990) afirmaba: «El análisis de la realidad, como modo para realizar una pastoral encarnada en nuestro Continente, ha ido creciendo en importancia. Su influencia en América Latina parte de la constitución pastoral Gaudium et Spes. Las Conferencias de Medellín y Puebla lo han potenciado y lo han hecho madurar. Es un campo privilegiado para el diálogo entre ciencias sociales y acción pastoral» (nº 769).

6 «Una actitud de crítica "total" frente a supuestos valores, medios de comunicación, consumo, estructuras, tratados, leyes, códigos, conformismo, rutina... Una actitud de alerta insobornable. La pasión por la verdad». Cfr P. CASALDALIGA, *Los rasgos del hombre nuevo*, en VARIOS, *Espiritualidad y liberación en América Latina*, DEI, San José 1982, pág. 179.

definitiva, ¿cómo quedan los pobres?»... Y para ello se echa mano[7] de los instrumentos de análisis de que se dispone.

La actitud de análisis permanente de la realidad social, y la peculiaridad concreta de este análisis es uno de los rasgos de este talante liberador latinoamericano que más ha llamado la atención y que más polémica ha suscitado. Es en todo caso una novedad, y una contribución latinoamericana singular.

---

7 La teología y la espiritualidad de la liberación, con un sentido arrojadamente misionero, no dudan en asumir los riesgos que conlleva la utilización -sin servilismos, ciertamente- de instrumentos analíticos ajenos a la corriente cristiana; como santo Tomás de Aquino lo hiciera en su tiempo con el pagano Aristóteles; como lo han hecho en nuestros días las encíclicas sociales de los papas al utilizar categorías marxistas, psicoanalíticas etc.

La indignación ética

Toda gran síntesis de pensamiento; de valores, de sentido, toda espiritualidad, precipita en torno a una experiencia humana fundamental que le sirve de catalizador. También en la espiritualidad de la liberación, hay una experiencia humana fundamental que unifica y da cohesión a la síntesis totalizante de sentido que comparten tantas personas, grupos, comunidades, organizaciones y pueblos que en nuestro Continente se sienten animados por este mismo espíritu.

Esta experiencia fundamental[1], es algo que marca a la persona en todos los niveles de su vida. Queda en la base de nuestra estructura espiritual, nos define, nos constituye. Establece empatías y antipatías. Los que tienen en común esta experiencia sienten entre sí una afinidad espiritual incluso más allá de las fronteras de la fe[2]. A veces, incluso, los cristianos sienten que ias distancias que les separan de hermanos en la fe que no comparten esta experiencia es mayor que la que les diferencia de los no cristianos que sí comparten esa experiencia[3].

Esta experiencia humana fundamental es lo que llamamos la «indignación ética» Para mejor comprenderla trataremos de descomponerla teóricamente. Distinguimos en ella varios elementos: 1, la percepción de la «realidad fundamental», 2, la indignación ética ante la realidad; 3, la percepción de una exigencia ineludible, y 4, la toma de postura u opción fundamental.

---

1 Ronaldo MUÑOZ ha tematizado en páginas muy bellas esta «experiencia humana fundamental». Cfr *Dios de los cristianos*, Paulinas, Santiago de Chile 1987, pág. 48-53. Le seguimos de cerca en este punto.

2 El Vaticano II habla de «un nuevo humanismo» (GS 55) que unifica más y más el mundo (GS 56, 57, 33, 82, 83, 85, 88, 89; NAe 1; PO 7; DH 15; AA 8; LG 28...).

3 Otro tanto parece hacer Dios, al no hacer diferencias tanto entre creyentes y ateos, cuanto entre los que se dejan interpelar o no por la «realidad fundamental» del pobre, tal como sugieren Lc 10 (buen samaritano), Mt 25, 31 (porque tuve hambre), Mt 21, 28-32 (los dos hermanos)...

[1]En primer lugar, decimos, se da una percepción de la realidad fundamental, que es la realidad más cruda y radical. Con ello queremos decir que la persona llega a captar en la realidad algo que le parece afectar a lo más sensible de la existencia. Como cuando no se puede tocar una herida porque en ella ha quedado al descubierto un nervio cuyo tocamiento estremece todo el sistema nervioso de la persona, hay realidades y situaciones que ponen al descubierto ante el sujeto dimensiones sumamente sensibles, esenciales, que comprometen los valores absolutos cuya integración es necesaria para la captación del sentido de la vida. En esas realidades y situaciones nos parece «tocar» lo más sensible de la existencia, lo «absoluto», aquello que nos concierne inapelablemente y que provoca en nosotros una reacción incontenible.

La «realidad fundamental» que en esta hora de América Latina se ha constituido en matriz reveladora de valores absolutos que exigen una respuesta ineludible es la experiencia de la pobreza masiva y provocada en nuestro Continente[4].

[2]Por una serie de factores históricos y culturales que han concurrido en los últimos tiempos, esta realidad puede ser captada e interpretada en un modo nuevo por un número creciente de hombres y mujeres de todo el Continente que ven comprometidos en ella valores fundamentales, imprescindibles para la composición del cuadro de su conciencia y la comprensión de sí mismos, del mundo y de la historia. Al percibir esa realidad fundamental sentimos una «indignación ética».

Es una indignación ética «radical» que viene de muy hondo, de las raíces últimas de nuestro ser. Es una indignación que no brota de una circunstancia o de una ideología particular, sino una indignación que uno percibe que la siente por el mero hecho de ser humano, de forma que si no la sintiera no se sentiría humano. Una indignación tan irresistible que no deja comprender cómo puedan no sentirla otras personas humanas.

Podemos decir que esta indignación ética se ha convertido en las últimas décadas en un fenómeno masivo en América

---

[4] Se trata de la pobreza en toda su globalidad pluridimensional: no sólo la miseria creciente en que están sumergidas las masas humanas de nuestro Continente, sino también el panorama histórico de esta pobreza, sus causas estructurales, la agresión atávica de los Imperios contra los Pueblos, el conflicto permanente entre el derecho de la Fuerza contra la fuerza del Derecho...

Latina[5]. Se ha extendido por todo el Continente una conciencia generalizada de la injusticia dominante. Han proliferado como en ninguna otra parte del mundo los métodos de concientización popular, la sensibilidad hacia las injusticias, especialmente hacia las estructuras sociales injustas (colonialismo, dependencia, subdesarrollo, imperialismo, «pecado social»...), la percepción de la urgencia de la transformación social, el boom de las ciencias sociales, la divulgación de los estudios y de las prácticas de análisis social con su correspondiente politización. Se puede decir que después de estos decenios la conciencia del pueblo de América Latina es ya otra, resultó transformada y perdió la ingenuidad sociopolítica en que antes estaba sumida. Este fenómeno masivo de conciencia es uno de los factores que ha configurado el Nuevo Pueblo Latinoamericano....

[3]Esta indignación no es algo que se quede en sí misma, como un sentimiento estéril que no engendrara dinamismo alguno. Se trata de una indignación radical que comporta una exigencia ineludible. Nos afecta, nos sacude, nos conmueve, imperativamente. Nos sentimos cuestionados en lo más hondo, en nuestro mismo ser. Nos vemos interpelados de una forma ineludible: sentimos que no podemos transigir, tolerar, convivir o pactar con la injusticia, porque sería una traición a lo más íntimo y profundo de nosotros mismos...

[4] Ahí viene, ineludiblemente, una toma de postura del sujeto. Una opción. Una opción inevitable, porque ante una exigencia ineludible la misma omisión o el desentendimiento es una forma de toma de postura. Y es a la vez una opción fundamental, porque se hace en función de esos valores fundamentales de la existencia que han sido percibidos como comprometidos definitivamente en la realidad concreta percibida. Se trata pues de la opción fundamental de la persona.

---

5 Recordemos aquí los fenómenos de la concientización, de la secularización, de la politización, de la transformación cultural de América Latina. Lo cual no es un fenómeno estrictamente latinoamericano, pero que sí se da en el Continente con unas características especiales.

Esta toma de postura también puede ser negativa: la actitud contraria a la indignación ética es la cerrazón del corazón, la falta de sensibilidad, la indiferencia[6].

En esta «experiencia fundamental» -que sólo metodológicamente puede ser viviseccionada en estos cuatro elementos- la persona toma su postura ante la realidad de los pobres. Y con ello se define a sí misma. Define cuál va a ser su postura ante los valores absolutos. Fija cuál va a ser su Causa, el sentido de su vida.

Esta experiencia fundamental humana es la que marca el sentido de la propia vida, y lo marca -en continuidad con lo que decíamos en el capítulo anterior- «a partir de la realidad», a partir de la realidad más real, que es la realidad concreta de los pobres, la realidad mayor de nuestro tiempo, el lugar «antropológico» más fundamental. De ello deducimos:

> Hay personas que pasan por la vida sin enfrentarse a esta «realidad mayor», personas que se quedan en pequeñas realidades privadas, o de su grupo, sin llegar a descubrir el conflicto mayor de nuestro tiempo[7].
>
> Los pobres juegan en el mundo un papel crucial. Ellos son quienes nos dicen realmente qué es el mundo[8]. Toda captación de la realidad del mundo fuera de los pobres es una captación esencialmente viciada, distorsionada.
>
> Los pobres nos evangelizan, decimos en cristiano.
>
> Hoy no se puede definir el sentido de la vida sin situarse de cara a los pobres, o sin pronunciarse ante el conflicto crucial de nuestro tiempo de los pueblos frente al imperio[9].
>
> Hay que encontrar el sentido de la vida desde el sentido de la Historia, desde los pueblos oprimidos.

---

[6] Con razón la canción pide corazón suficiente como para no quedar insensible ante una «realidad fundamental»: «Sólo le pido a Dios que la guerra no me sea indiferente...». Y el himno del breviario pide en el mismo sentido: «Que el corazón no se me quede / desentendidamente frío».

[7] «Los hombres se dividen según que hayan hecho o no acto de presencia ante la miseria del mundo de hoy»; cfr E. MOUNIER, citado por Julio LOIS, *Teología de la Liberación: Opción por los pobres*, Iepala, Madrid 1986, pág. 95.

[8] ELLACURIA, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander, pág. 105.

[9] GIRARDI, en *Aspectos geopolíticos de la opción por los pobres*, en J. M. VIGIL, *Sobre la opción por los pobres*, Ediciones Nicarao, Managua 1991, págs. 67-77.

El punto de vista de los pobres y oprimidos es más fecundo -por ser el más real- para ver el sentido de la historia que el de los poderosos.

Por todo ello es por lo que el contacto con la realidad de los pobres es necesario para todos aquellos que no nacieron o no viven en esa realidad. Es el contacto con los pobres el que, de hecho, nos hace real la realidad[10].

Los pobres son el único sacramento absolutamente universal y el único sacramento absolutamente necesario para la salvación[11].

Esta experiencia fundamental y la opción fundamental que lleva implicada es también un acto religioso. Aun vivido con una conciencia de no creencia. En la opción fundamental que se realiza en esa experiencia fundamental la persona se define también ante Dios. Al definirse la persona, por una opción «fundamental», frente a la realidad última se define ante Dios. Es a Dios a quien se encuentra en esa experiencia[12]:

-porque le salen al encuentro los interrogantes más serios de la vida, de la realidad: el sentido de la realidad, de la historia, de la humanidad, de sí mismo...

-porque en la realidad de la pobreza le sale al encuentro Aquél que dijo: «lo que hicísteis a mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicísteis»...

-porque ahí está definiendo el sentido de su vida, y por tanto está reconociendo a unos determinados valores como absolutos, como su «dios»[13];

-porque ahí está definiendo cuál es su talla ante Dios, lo que le inspira, su talante, su motivación última, su «espíritu»...

---

10 En algunos lugares del primer mundo existen los «exposure programms», las experiencias de contacto con la realidad de los marginados. Entre nosotros no son precisos tales programas; basta con no cerrarse a la realidad circundante.

11 Cf. BOFF - J. PIXLEY, *Opción por los pobres*, Paulinas, Madrid 1986, pág. 133

12 Santo Tomás afirma que toda persona humana, ya en su primer acto racional, se define de alguna manera en favor o en contra de Dios, aun sin que le sea explícitamente anunciado.

13 Volvemos a recordar la palabra de Orígenes: «Dios es aquello que un hombre pone por encima de todo lo demás».

La indignación ética es también compasión. Es sentir como propio el dolor del mundo, padecer con él. El origen de esta espiritualidad, la pasión que está en el origen de este espíritu, es lo que está al origen de la teología y de la espiritualidad de la liberación[14]. Es lo que está al origen de toda utopía revolucionaria: "una persona no se hace revolucionaria por la ciencia, sino por la indignación"[15].

Con la indignación ética estamos imitando la indignación de Dios. Su indignación, descrita originalmente en Ex 3, es modelo para nosotros. El prestó atención al clamor de su pueblo y tomó postura ante él, decidió entrar en la lucha de liberación histórica.

Jesús también se compadecía[16] de las muchedumbres abandonadas (Mc 6, 34). El origen de su vocación, como el de tantos otros profetas anteriores y posteriores a él, tuvo que ser la indignación ética ante el sufrimiento de su pueblo.

Hay otro tipo de experiencia religiosa, que es la más vulgarmente considerada como «religiosa» (la del sentimiento religioso interiorista que no hace referencia a esta «realidad global mayor», la de ciertos carismáticos, los espiritualistas...). Este otro tipo de experiencia religiosa produce otro tipo de religión[17]. Es otro tipo de experiencia fundamental fundante. Produce otro tipo de «espíritu», otro talante espiritual, otra espiritualidad distinta de la que compartimos en América Latina los que partimos de la indignación ética como experiencia fundamental.

---

14 C. y L. BOFF, *Cómo hacer teología de la liberación*, Paulinas, Madrid 1986, pág. 10ss

15 MERLEAU-PONTY, *Humanisme et terreur*, Paris 1956, pág 13. Es bien conocida la tesis de E. DURKHEIM según la cual en el origen del socialismo hay una pasión: la pasión por la justicia y por la redención de los oprimidos; una indignación ética pues. La ciencia vendría en un segundo tiempo, para apoyar la opción inicial: *Le socialisme. Sa definition. Ses débuts. La doctrine saunt-simonienne*, F. Alcan, Paris 1928.

16 Cfr las bellas páginas de A. NOLAN sobre la compasión de Jesús, en *¿Quién es este hombre?*, Sal Terrae, Santander 1981, pág. 50-51.

17 J.M.DIEZ-ALEGRIA presenta dos tipos de religión o de religiosidad: el ontológico-cultual y el ético-profético. Cfr *Yo creo en la esperanza*, Desclée, Bilbao 1975, pág. 60ss.

Autoctonía liberadora

Mientras haya imperio y colonialismo, algún pueblo o muchos estarán prohibidos de ser ellos y ser libres. Y viceversa: mientras haya pueblos prohibidos, explotados o despreciados por la ambición o la prepotencia de otros, hay imperialismo[1].

Muchos creen que hablar de antiimperialismo sería una postura arcaica o fanática, como si los imperialismos hubieran ya terminado. Para la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (nº 22) de Juan Pablo II, la tendencia al imperialismo y la tendencia al neocolianismo venía entrañada en los grandes bloques que dominaban el mundo. No todos los bloques han desaparecido. Para nosotros, en consonancia con esta saludable advertencia de la *encíclica, antiimperialismo significa la contestación radical a todo* colonialismo o dominación o hegemonía socio-político-económico-cultural.

El engaño de los que quieren ser más modernos de la cuenta podría venir de una estrategia del propio imperio: el mejor modo de seguir imperando es hacer creer que ya no se impera. Puede venir también el engaño de no percibir el paso real, histórico, de los imperios nacionales, o de los Estados-Imperio a los imperios transnacionales, o corporaciones, trusts imperiales... Hay también una actitud típicamente neoliberal que defiende a toda costa -y sacrificando lo que haga falta- la libertad de las personas, dejando de lado la liberación de los pueblos. Puro individualismo, puro egoísmo, y falacia fatal.

De hecho no hay personas libres en pueblos esclavos. Los pueblos son colectividad de personas. Teóricamente se podrá pensar en un preso «libre en el espíritu», pero está preso. Nosotros rechazamos la libertad burguesa, liberal, hoy pretendidamente en triunfo definitivo por el neoliberalismo, y frente a ella afirmamos la libertad liberada y liberadora. No nos

1 «Usted viene aquí hablando de América Latina, pero eso no interesa. Nada importante viene del Sur. La historia nunca ha sido hecha en el Sur. El eje de la historia comienza en Moscú, pasa por Bonn, llega a Washington y sigue hacia Tokio. Todo lo que pueda pasar en el Sur carece de importancia». Henry Kissinger a Gabriel Valdés, ministro de Asuntos Exteriores de Chile.

basta con ser libres para votar. Queremos ser libres para vivir y para convivir libremente. En cristiano -o en bíblico, si se quiere- sería bueno recordar que Dios ha hecho a las personas, cada una, a su imagen y semejanza, y no precisamente en moldes. El único molde sería la única e inconmensurable Trinidad, que es una y plural en sí. Y a cada persona le ha dado una identidad única y un destino intransferible, en igualdad de dignidad con las otras personas.

Proporcionalmente debe decirse lo mismo de los Pueblos. Cada Pueblo, suma de personas, es una imagen y semejanza de ese Dios uno y plural. Unico ese Pueblo, intransferible su destino, indispensable en la historia de la humanidad. Ningún otro Pueblo puede llenar el vacío de un Pueblo masacrado o dominado, prohibido. (porque toda dominación es negación de la alteridad, o por lo menos de la igual dignidad, y ciertamente, explotación y «utilización»)

Es bueno recordar incluso que todo imperio tiene sus colonias. Y en términos modernos, y hasta posmodernos si se *quiere, ese imperio sin fronteras, ese imperio más camuflado,* menos evidente, menos circunscrito a un Estado, a una etnia o cultura, ha llegado a transformarse en el macroimperio que es el Primer Mundo. Y lógicamente, las muchas colonias individualizadas se han transformado en esa macrocolonia que es el Tercer Mundo. En ninguna época de la historia humana un imperio ha sido más rico, ni más poderoso[2], ni en ningún momento de la historia humana una colonia ha sido más numerosa y más pobre que esta colonia del Tercer Mundo. Y en ningún momento de la historia humana los mecanismos de enriquecimiento y de empobrecimiento, de dominación y dependencia han sido más sofisticados y más poderosos, y más estructural y legalmente estructurados. Hoy caben las «Justas Causas», el «PeaceMaker», la defensa de la Civilización Occidental, el «Nuevo» Orden Mundial con «la ley del mercado»... y se puede llegar al extremo de definir cuántas personas tienen derecho a nacer y cuántos nacidos tendrán derecho a sobrevivir.

Este espíritu de amor a la autoctonía -y por consiguiente de contestación a la dominación, a la hegemonía, a la prepo-

---

[2] Paul KENNEDY, *Auge y caída de las grandes potencias*, Plaza Janés, Barcelona 1989.

tencia-, ese antiimperialismo continuado -y con toda razón, vigente aún-, es mucho más positivo de lo que podría parecer. Contestamos la realidad de miseria y de dependencia del Tercer Mundo, para que no pueda existir un Primer Mundo egoísta y deshumanizado. Queremos afirmar el «unimundismo» de la familia humana.

La contestación a esa dominación o neodominación macroimperial significa para nosotros la afirmación primigenia, radical, visceral... de la propia vida. El mecanismo de la Deuda Externa y su Sanedrín del FMI, es la máxima guerra, el genocidio mayor que se haya vivido en la historia humana. Es la guerra que más muertos causa.

Cada vez más, la misma agresividad del macroimperio, el mismo surgimiento más delineado de un Primer Mundo, ha hecho que los continentes del Tercer Mundo se sintieran más hermanos y más intersolidarios en la lucha por su autoctonía y liberación, y en el derecho y el deber de contribuir con su alteridad al único mundo humano que soñamos.

A partir de las vivencias de represión y martirio y por las luchas de liberación, crece en nuestro Continente la conciencia y la voluntad de la desmilitarización. «Há soldados armados, amados o não, / quase todos perdidos de armas na mão. /Nos quartéis lhes ensinam antigas licões / de morrer pela pátria e viver sem razões» (G. Vandré).

América nace, como América, sintiéndose dependiente, conociéndose como invadida, como sometida y como colonia. Dependiente de los sucesivos imperios. Fue primero el imperio español. Hoy es el macroimperio transnacional, con las garras próximas de la nación imperial del norte.

Eso explica la permanente posición antiimperialista y libertaria de nuestros próceres de las Independencias; antes y más radicalmente, de los grandes líderes indígenas y negros; de nuestros artistas e intelectuales; de las mismas expresiones de la cultura popular; y hasta de la proliferación de chistes con que se contesta a las metrópolis y se ridiculiza ciertas fechas que acaban siendo imperiales o imperialistas, como el día de la hispanidad, etc.

Ultimamente se está contestando cada vez con más fuerza la misma denominación de América o de América Latina, como ya anteriormente se contestó la denominación de

Hispanoamérica, y se proponen nombres originales, como Abia Yala.

Al mismo tiempo se afirma la alteridad y la complementariedad. De hecho, en estos últimos años sobre todo, lo étnico-cultural, indígena o negro o mestizo, y lo sexual-otro (lo femenino), vienen afirmándose en su autonomía o autoctonía, como «lo otro», como «lo alternativo», como «lo complementario». Lo cual significa un enriquecimiento insustituible dentro de los propios estados pluriétnicos de los países latinoamericanos.

Aquí entra la revivencia de los mitos, la vuelta a la sabiduría ancestral, la revalorización de toda la herencia indígena, las Casas de la Palabra, del «Congresos», los «terreiros»[3], las «madres de santo»[4]...

Es significativo descubrir cómo los pueblos indígenas se autodenominan con nombres que significan: «pueblo de la tierra», «gente humana»... No se autodenominan con adjetivos, sino con el máximo sustantivo humano. Es la afirmación de la conciencia humana que se tiene, la afirmación de la propia identidad y dignidad.

Un especial sentido de autoctonía están testimoniando los afroamericanos. A la población negra, traída como esclava al Continente y a las islas de América se la «desnaturalizó» arrancándola de su habitat ecológico, de su pueblo, de su clan y hasta de su familia. Se hacía hincapié en disgregar a los negros de una misma tribu o lengua. Sin embargo la cultura negra ha sobrevivido. Hay países donde los negros son mayoría o la mitad de la población, y han hecho penetrar su arte, su danza, su comida, sus expresiones... en el patrimonio cultural comunitario. La resistencia negra llegó al punto de una especie de heroico suicidio: el «banzo» brasileño. Durante mucho tiempo se supuso que se trataba de una enfermedad de nostalgia de las tierras de Aruanda..., pero se ha descubierto que era una forma de huelga de hambre, una forma de dar la vida por la autoctonía y la libertad. Capítulo aparte merece la resistencia heroica y secular de los palenques (quilombos), imperecedero monumento universal de amor a la autoctonía y a la libertad.

---

[3] Local donde se celebra la macumba, el candomblé...

[4] Negras matrarcales que dan la bendición, adivinan, consuelan... Figura originalmente afroamericana, presente en varias partes, quizá con otros nombres...

En ningún otro continente, como en América Latina, -a partir precisamente de esa conciencia de «otreidad» y de «alternatividad» y de «complementariedad»- la expresión y el ideal del Hombre Nuevo, la Mujer Nueva, el Pueblo Nuevo, han pasado a ser sangre, palabra, canto, lucha, utopía de nuestros pueblos. En una réplica profundamente válida, al mote de «nuevo mundo» con que los conquistadores bautizaron este continente civilizado hace ya 50.000 años[5].

Somos el Continente que tiene más niños, y, frente al Primer Mundo, somos un Continente que sabe respetar, acoger y valorizar a los ancianos. No necesitamos camuflar la vejez con nombres de tercera edad o de «edad creciente». Es muy latinoamericano este sentido de ancestralidad con que sobre todo los pueblos indígenas y negros del Continente evocan sus antepasados, se vuelven a su sabiduría y a sus dichos, cuidan de los ancianos y los escuchan, les piden la bendición, o acuden a visitarlos en medio del ajetreo migratorio tan característico del Continente, con distancias de millares de kilómetros a veces, sintiéndose permanentemente vinculados a ellos...

«Los quinientos años de 1492 a 1992 han sido quinientos millones de latinoamericanos, la presencia joven de más peso en el cuerpo de la humanidad. Nuestra propia idendidad no es una realidad unívoca, homogénea, sin contradicciones. Muy al contrario, es la más inimaginable suma de diferentes factores.

En eso reside la búsqueda sin fin de nuestra propia identidad, como gente ambigua que, no siendo ya indígena, ni africana, ni europea, tarda todavía en asumirse con orgullo como el Pueblo Nuevo que somos.

Pueblo, si no mejor, por lo menos más humano que la mayoría, puesto que está hecho de las más variadas humani-

[5] Según los restos arqueológicos (300 lugares) hallados en 1989 en São Raimundo Nonato, de Piauí, Brasil, por el equipo franco-brasileño dirigido por la arqueóloga paulista Miége Guidon. Tales descubrimientos obligaron a la revisión de los planteamientos anteriores, según los cuales el ser humano habría llegado a América hace sólo 18.000 años. Según Pedro Ignacio Schmitz, director del Instituto Anchietano de Investigaciones de Rio Grande do Sul, se puede afirmar que han pasado por el Continente unas 2000 generaciones.

dades. Pueblo que ha sufrido durante siglos la miseria y la opresión más brutales y continuadas, todavía muy sucio de europeidades, aún muy llagado por las marcas de la esclavitud y del colonialismo, muy mal servido, aún, por una alienada e infiel intelectualidad, pero pueblo que se abre ya para el futuro y en marcha ya para crear su propia civilización, movido por un hambre insaciable de abundancia, de felicidad, de alegría.

Surgimos, así, como Pueblos Nuevos, nacidos de la desindianización, de la deseuropeización y de la desafricanización de nuestras matrices. Todo esto dentro de un proceso regido por el asimilacionismo en lugar del "apartheid". Aquí jamás se vio el mestizaje como pecado o crimen. Al contrario, nuestro prejuicio reside, exactamente, en la expectativa generalizada de que los negros, los indios y los blancos no se aíslen, sino que se fundan unos con otros para componer una sociedad morena, una civilización mestiza[6]*...*

Comparados con los «pueblos trasplantados» (que son meros europeos del otro lado del mar), o frente a los «pueblos testimonio» (que cargan con dos herencias culturales propias), los Pueblos Nuevos son una especie de gentío tabla rasa, que fueran desheredados de su pobre acervo original. Despegados de pasados sin gloria ni grandeza, ellos sólo tienen futuro. Sus hazañas no están en el pasado, sino en el porvenir. Su proeza única es, bajo tantas vicisitudes, haberse construido a sí mismos como vastos pueblos lingüística, cultural y étnicamente homogéneos. Reuniendo en sí la genialidad y las taras de todas las razas y castas de hombres, están llamados a crear una nueva condición humana, quizá más solidaria...

Nosotros los latinoamericanos no podemos entrar en la danza de glorias y reminiscencias macabras. Aquellos horrores fueron los dolores del parto del que nacimos. Lo que merece tenerse en cuenta no es sólo la sangre derramada, sino la criatura que de allí se generó y cobró vida.

Somos el pueblo latinoamericano, parcela mayor de la latinidad, que se prepara para realizar sus potencialidades. Una latinidad renovada y mejorada, revestida de carnes indias y negras, heredera de la sabiduría de vivir de los pueblos de la

---

[6] Con M. BARROS y J. L. CARAVIAS, podríamos señalar que «hacerse capaz de diálogo, de tolerancia, de respeto a las difrencias y a la alteridad es una verdadera experiencia espiritual»: un espíritu, una forma de espiritualidad, muy latinoamericana en este caso. Cfr *Teologia da terra*. Vozes. Petrópolis. 1988. p. 416

floresta y del páramo, de las altitudes andinas y de los mares del sur»[7].

Unidos, todos los Pueblos de la Patria Grande, en un espíritu de amor a la autoctonía que nos sirve de raíz y a la reivindicada alteridad, con una generosa voluntad de complementariedad generosamente ofrecida, en un mutuo injerto que interligue fraternalmente nuestras raíces, podemos hacer nuestro aquel grito de apasionada esperanza que heredamos de nuestros hermanos mayas:

> «Arrancaron nuestros frutos,
> cortaron nuestras ramas,
> quemaron nuestro tronco
> pero no pudieron matar nuestras raíces». (Popol Vuh)

---

[7] Darcy RIBEIRO *El pueblo latinoamericano*, en «Concilium» 232(noviembre 1990).

La Patria Grande

América Latina -el Continente y sus islas[1]- ha sido capaz de autodefinirse como ningún otro continente lo ha hecho a lo largo de la historia. Ningún otro continente se siente tanto a sí mismo, como éste. La continentalidad a que parece tender el mundo en intereses y defensas se anticipó en América Latina hace muchos lustros, pero más desinteresadamente.

La muchas patrias que hacen «el» Continente son incluso una sola Patria, la Patria Grande. Hablando más indígenamente y hasta más afroamericanamente también, sería la *Matria* Grande. Porque nuestras culturas primigenias, su vinculación con Dios y con la tierra, son muy destacadamente maternales y *matriarcales*[2].

Todos los latinoamericanos medianamente legítimos, sienten el Continente como una especie de hogar común. Frente a la geopolítica mortal del imperio -de las sucesivas naciones dominadoras, o de las actuales corporaciones transnacionales-, en América Latina ha ido surgiendo la conciencia y hasta la estructuración de la geopolítica vital, de la intersolidaridad de todo el Continente.

Hay, entre nosotros, un fuerte sentido de consanguinidad por el que hacemos nuestros, como automáticamente, los héroes, los mártires, los artistas, los militantes, las Causas liberadoras, de cualquier rincón, de cualquier ángulo del Continente.

---

1 De una vez por todas deberíamos entendernos y hacer que nos entiendan cuando hablamos de «América Latina». Ni era América, ya lo sabemos; ni es sólo ni principalmente «Latina». Pero éste es ya el nombre conocido. Mientras no logre imponerse otro nombre mejor, como algunos sueñan, «América Latina» significa toda Nuestra América, la Patria Grande, nuestro Continente y sus islas. Por otra parte, ha de quedar claro que «América» no significa «esa parte de América que son los Estados Unidos de América del Norte», que Estados Unidos no es toda la América del Norte y que los ciudadanos de Estados Unidos no son «los americanos» sino los «estadounidenses», unos americanos más.

2 El nombre antiguo y nuevo de Abia Yala que muchos grupos indígenas proponen, lleva en su raíz esa significación: tierra virgen madre fecunda...

«Somos continentalidad en la opresión y en la dependencia. Hemos de serlo también en la liberación, en la autoctonía, en la alternativa social, política, eclesial.

Siento la latinoamericanidad como un modo de ser que la nueva conciencia acumulada -de pueblos hermanos oprimidos y en proceso de liberación- nos posibilita y nos exige. Un modo de ver, un modo de compartir, un modo de hacer futuro. Libre y liberador. Solidariamente fraterno. Amerindio, negro, criollo. De todo un Pueblo, hecho de Pueblos, en esta común Patria Grande, tierra prometida -prohibida hasta ahora- que mana leche y sangre. Una especie de connaturalidad geopolítico-espiritual que nos hace vibrar juntos, luchar juntos, llegar juntos. Es mucho más que una referencia geográfica: es toda una historia común, una actitud vital, una decisión colectiva»[3].

Eso no significa que esta conciencia y esta vivencia sean tan universal y tan ya definitivamente adquiridas. Brasil por ejemplo reconoce que se ha sentido con frecuencia poco latinoamericano y que no ha expresado muy habitualmente su latinoamericanidad. Y los demás países latinoamericanos reconocen que han mirado a Brasil como diferente y distante, y le han reprochado pretensiones hegemónicas. Las dos primeras grandes lenguas imperiales que nos impusieron, el castellano y el portugués, nos han dividido bastante. En todo el Continente las rencillas y hasta guerras entre hermanos, en años anteriores, acentuaron o exasperaron las diferentes divisiones. Hemos llegado a hacer guerra por un partido de futbol...

Sin embargo, las tres últimas décadas -¡siempre esas tres últimas fecundísimas décadas!- de dictaduras militares, por un lado, y de revoluciones populares por otro; de ejércitos y escuadrones de la muerte o de mártires y luchadores por la vida, nos han unificado. Grandes campañas de contestación a las dictaduras, de búsqueda de los desaparecidos, de defensa de la amnistía, de promoción de los derechos humanos y, más últimamente, de convenios y estructuras de cooperación educacional, pastoral y hasta económica, van acentuando la vivencia

---

3 P. CASALDALIGA, en VARIOS, *Conflicto y unidad latinoamericana*, edit. Praxis, México 1989, contraportada.

de familia de los diferentes pueblos y culturas diferentes que formamos esta Patria Grande.

Una de las características de la conciencia creciente y vivenciada de esa latinoamericanidad hace que cada vez más se deteste, en los sectores conscientes de la Patria Grande, los gobiernos o las figuras lacayas, y los programas político-económicos o socio-culturales servilmente sometidos.

Esta Patria Grande, más que una Patria ya hecha, es una Patria utópica. Lo mejor de lo que ha sido, lo mejor de lo que sueña, los mejores de ayer y de hoy, las luchas y martirios, las marchas y los cantos, han hecho de América Latina, por muchos títulos, el Continente de la Utopía. Somos la tierra de aquella «flor nuestra» defendida por el pueblo maya, somos el «Quilombo» de Zumbí, la «Patria Grande» de Bolívar, la «América Nuestra» de Martí y de Sandino, el «alma matinal» de Mariátegui, el «hombre nuevo» (y la mujer nueva) de Che Guevara, el «Gracias a la vida» de Violeta Parra, la «Cantata Sudamericana» de Mercedes Sosa, la utópica colectividad -con nombres luminosos y anónimas muchedumbres- de esos «500 años de Resistencia indígena, negra y popular», herencia de los ancestrales cincuenta mil años de historia «abiayálica»...

Bastaría con repasar los libros que aquí se han escrito y enumerar las revueltas y los encuentros, los manifiestos y las consignas que vienen borboteando a lo largo y a lo ancho de nuestra historia. Se trata, ciertamente, de una herencia específicamente indígena. Los grandes libros sagrados de nuestros Pueblos primigenios son verdaderas biblias de utopía humana y social; y el mito fundante del pueblo guaraní -«la búsqueda de la Tierra sin males-, con diferentes matices e intensidad, atraviesa la mitología y la ideología de antiguos y nuevos utópicos de Abia Yala/América Latina.

Esta característica de soñar utópicamente y de poner la utopía como programa de revolución, de partido y hasta de gobierno, nos ha sido censurada por los pragmáticos racionalistas del Primer Mundo. Y sin embargo esta utopía es el cimiento y el vuelo de los mejores procesos sociales que el Continente ha vivido. Hoy mismo, después de la caída de ciertas concretizaciones político-sociales que negaron su inspiración utópica inicial, solamente la Utopía, latinoamericanamente amada y defendida y proclamada, sostiene en el Continente organizacio-

nes y experiencias tenazmente alternativas: frentes, partidos, movimientos, comités, prácticas comunales y de solidaridad; y, más específicamente en la Iglesia, la pastoral de frontera y de periferia.

No podemos renunciar nunca a la fuerza de horizonte y de alegría que la utopía trae consigo. Y hoy, más que nunca, en esta hora de decepciones y de «no va más de la historia», debemos cultivar, tanto en los jóvenes como en los adultos, en el Pueblo y en los dirigentes, los valores de una utopía tan nuestra como universal, tan «imposible» como irrenunciable. Siempre, desde luego, intentando ya hacer presentes en la realidad, paso a paso, mano a mano, los valores de la Utopía que se sueña. Dom Hélder Câmara, precursor y profeta, tradujo a Goethe y lo trajo a nuestra canción de «caminhada»: «sueño que se sueña a solas, / puede ser pura ilusión; / sueño que soñamos juntos / es señal de solución».

Alegría y fiesta

El pueblo latinoamericano es un pueblo en fiesta, en danza, en canto. Lo festivo pasa por su vida entera[1]. Ni el hambre ni la lucha ni los desastres impiden que se organice una danza en la primera oportunidad y todos los llantos y todas las luchas se llevan cantando. Se pasa muy connaturalmente del sollozo a la carcajada. Las danzas prístinamene indígenas o negras, esparcidas por todo el Continente, se han entrecruzado con danzas más directamente venidas de España, de Portugal o de otros países de Europa, creando así un riquísimo tejido multicolor semejante a las mantas de las mujeres guatemaltecas. Cada país latinoamericano tiene, evidentemente, sus danzas propias nacionales. Y en las áreas más afro, ya es fama la capacidad de crear o de asimilar danzas nuevas. La religión, la antigua guerra, la cosecha o pesca, el amor y el nacimiento, la nostalgia y la muerte, en el mundo indígena, siempre venían y vienen acompañados de danzas y cantos característicos, con frecuencia prolongados noche adentro y hasta por varios días.

Pueblos enteros, en situación sumamente precaria, son alegres, ríen, cantan, danzan[2]. Y se ríen de sí mismos con mucha naturalidad. Saben no creerse demasiado importantes. Hacen de la alegría, muchas veces, una trinchera de resistencia frente a la desgracia o la humillación; y hasta frente a la muerte, con tanta frecuencia prematura, inevitable, plural, y que acaba haciéndose un ente familiar. Indios, negros y mestizos, habituados durante siglos a tener que convivir con señores y damas y capataces -o curas menos comunitarios-, han hecho de la resistencia pasiva un verdadero arte. Podrán decir «sí», o aceptar sin más una orden o un compromiso, ante la imposibilidad de

---

1 Cl. BOFF, *A cultura da gratuidade nos meios populares*, en *Opção pelos pobres*, Vozes, Petrópolis ²1987, págs. 244-247.

2 He aquí como define el antropólogo Morley a los mayas modernos después de una estancia de varias decenas de años entre ellos: «son gente jovial, burlona y amiga de divertirse, y su carácter risueño y amistoso causa la admiración de todos los extraños que entran en contacto con ellos. El espíritu de competencia no está fuertemente desarrollado...»; en *La civilización maya*, FCE, México 1947, p. 48

decir un «no», por las consecuencias ya experimentadas que ese «no» traería consigo. Esa actitud, así como la festividad innata, pueden acabar siendo vicio. En brasileño, festividad significa con frecuencia alegría irresponsable.

Ha llamado mucho la atención a observadores internacionales en sus visitas, a Centroamérica por ejemplo, en las horas de represión, y de guerra, entre heridas y muerte, inseguridad y terror, ver a las muchedumbres bailando, cantando, riendo.

Nuestro pueblo no es cartesiano. Parte de los fenómenos naturales, está fuera del reloj (noche, día, sol, luna, la tierra y los ciclos de su fecundidad, son sus horas y sus señales... Pueblo de hechos, de lugares, de fechas, de símbolos... muy concretos, muy materiales. Es un pueblo «sacramental», apegado a los signos que se pueden besar, llevar, tocar. La misma naturaleza es cuasi-sacramental. Esto se percibe también de un modo emblemático en su religiosidad, y en la religiosidad indígena aún persistente. Y en el sincretismo como forma de resistencia.

Los formalismos oficiales, en el trato, en la política, en la religión, en la industria, en el comercio... fácilmente son ridiculizados. La literatura popular y la literatura más intelectual, el cine y el humor gráfico de América Latina andan llenos de esa ridiculización.

El teatro y la capacidad de escenificar es como espontáneo. El sociodrama es una expresión normal, enteramente connatural en cualquier fiesta, en la educación popular, en la liturgia y hasta en planificaciones de militancia partidaria, sindical, guerrillera.

Se ha repetido, con estadísticas en la mano, que América Latina es un Continente joven. Pero no lo es sólo por la edad de sus mayorías, sino por el espíritu que anima a nuestros Pueblos. San Antonio María Claret, arzobispo de Santiago de Cuba y acuchillado en Holguín por los negreros, precursor de innumerables experiencias de la promoción humana integral, captó muy bien, hasta para la evangelización, esta característica de nuestra América llamándola «la viña joven».

Podría llamarse también el Continente musical. La quena de los Andes o la marimba de Mesoamérica o el atabaque negro de Brasil y mil instrumentos y ritmos traducen y acompañan en cadencias la marcha cultural e histórica de este Continente.

La fiesta no tiene horas circunscritas. Se vive en un cierto «estado de fiesta» que se conjuga, con una lógica fuera de códigos y prejuicios, con el trabajo, con el dolor, con la oración. Entre nosotros, ser responsable nunca significa, si se es castizo, ser encorsetado o adusto.

Hasta ahora, en la montaña, en el campo, a orillas de los grandes ríos o en los pueblos y ciudades menores, todavía se vive la vida al aire libre en muchas manifestaciones sin pudores mojigatos y con un compartir de vecindario, envidiado por los grandes centros urbanos ya «desnaturalizados», o por visitantes de culturas más introvertidas o sofisticadas.

La fiesta, además, es una expresión plural de encuentro y comunicación, de mitos y memoria, de comida y bebida, de fe y sensualidad, de utopía y sátira. ¿Quien podría viviseccionar mecánicamente un carnaval en Rio de Janeiro o una concentración mexicana en la plaza de Guadalupe? Muchas velas mortuorias, en casi todos nuestros países, provocan un choque cultural para quien no sea capaz de comprender la amalgama de luto y fiesta, de bebida y creencia, de muerte y vitalidad que esas celebraciones conllevan.

Creemos que todos estos carismas de alegría y fiesta son un verdadero don de los dioses lares de esta Patria, múltiple y una, y sería una verdadera traición a la herencia de nuestros mayores y una negación de nuestro propio espíritu no seguir cultivando esa característica. Debemos estar tan alerta frente a la invasión cultural y a la mecanización de la vida y al consumismo interesado y a la homogeneización «macdonalizadora», como frente al imperialismo de las armas y de la política. El macroimperio transnacional utiliza más fundamentalmente la cultura que el dinero y las armas. Los indígenas, violentados por los primeros conquistadores y por misioneros compulsivos, lo han expresado con dramática verdad. Ellos lo han dicho de la Biblia impuesta[3]. Con cuánta razón podríamos decirlo todos también

---

[3] Máximo Florwa, del Movimiento Indio de Kollasuyo (aymara), Emmo Valeriano, del Partido Indio (aymara) y Raimundo Reynaga, del Movimiento Indio TupacKatari

de esa red de medios de comunicación al servicio del tal imperio[4]: «de día asesina el cuerpo, de noche -en la inconsciencia- mata el alma». La alegría, tanto como la utopía, es un rasgo esencial del espíritu latinoamericano.

(keshwa), en la visita de Juan Pablo II a Perú en 1985. Ver eltexto en «Agenda Latinoamericana'92», pág. 57.

4 El 71% de las emisiones televisivas difundidas en las ciudades y los pueblos de los 122 países del Tercer Mundo son producidas en EEUU, en Japón y, en menor medida, en Rusia y Brasil. El 65% de o todas las informaciones difundidas en el mundo provienen de EEUU. Cuatro agencias de información -dos estadounidenses, una inglesa y una francesa- controlan el 86% de las informaciones difundidas en el año 1986. ZIEGLER, en *La victoria de los vencidos*, citado por T. CABESTRERO, *En lucha por la paz*, Sal Terrae, Santander 1991, 46.

Hospitalidad y gratuidad

Cada vez más, el primer mundo se caracteriza, en general, y muchas veces hasta se define, como un mundo frío, cerrado sobre sus propias cosas, en sus particulares intereses. Quizás parte de eso se explique por una cultura urbana más antigua, creciente y sofisticada. Grandes sectores del Tercer Mundo, y muy concretamente nuestra América Latina, por el contrario, son y son vistos como gentes hospitalarias, cordiales, efusivas.

Ciertamente habría que distinguir entre zonas y zonas. El indígena del altiplano, por ejemplo, es, en muchos aspectos, el pueblo del silencio. En todo caso, la efusividad y la hospitalidad son una característica cultural-social de la Patria Grande. Entre nosotros hay una gran capacidad de acoger al que llega, al que pasa... Las puertas de las casas se abren fácilmente. En el mundo rural sobre todo es inconcebible negar comida o cobijo. La misma paternidad o maternidad adoptivas, tan frecuentes, los hijos e hijas «de criação», de crianza, son un testimonio. Llama por eso mismo mucho más la atención el fenómeno reciente de menores abandonados o maltratados, en ciertos conglomerados urbanos que la modernidad y la pobreza han provocado en algunas áreas del Continente.

Impresiona ver, sobre todo en el interior, cómo se acoge incluso a personas «marcadas», o que conllevan un riesgo para el anfitrión: asesinos que huyen, perseguidos políticos, guerrilleros, prostitutas... Esta herencia cultural se ha visto enormemente violentada en las ciudades, al tener que cerrar puertas y ventanas y construir muros y rejas. Lo normal era que «a corazones abiertos, puertas y ventanas abiertas». Saludarse entre desconocidos, hablar en voz alta en lugares públicos (vecindario, comercio, autobuses, salas...) todavía es normal aquí. La vida interior y los secretos de familia están fácilmente a flor de palabra, de risa, de canto. El secreto no se nos da muy bien.

La familia es extensiva, fruto del mundo tribal, indígena o negro. Y el compadrío y comadrío, no sólo de nombre, sino vivido con realismo y hasta las últimas consecuencias, es un fenómeno muy nuestro. En muchos lugares, ser compadre o comadre tiene tanta o más fuerza que ser hermano o hermana de sangre.

Nuestro pueblo no es interesado ni eficacista. El mundo indígena nos ha dejado, y vive aún, la actitud no de la compraventa, sino del intercambio, la «economía del don»; si bien es verdad que la táctica usada por «sertanistas» o contactadores de indios en la llamada o «pacificación» o «amansamiento», ha provocado en ciertos grupos aborígenes excrecencias extrañas de pedir regalos.

La gratuidad es un rasgo fundamental del espíritu latinoamericano. «Gracias a la vida, que me ha dado tanto», cantaba Violeta Parra. Siempre, «gracias a Dios» que nos lo ha dado todo, dice nuestro Pueblo.

Se ha acusado fácilmente a nuestros pueblos de indolentes y, por eso mismo, de condenados a la ineficacia y a la miseria. De esa supuesta indolencia se podrían dar muchas explicaciones: genéticas y climáticas, de precariedad socioeconómica, de desnutrición, de enfermedades crónicas, de desgastes físicos generacionales. Sin embargo, se ha de reconocer que hay mucho de espiritual, de consciente, y de asumido en esta actitud que no contabiliza, que no acumula, que da y recibe, se da y acoge, que vive al día sin ansiedades y sabe amanecer diariamente, que ha aprendido a creer en el futuro y hasta a soñar con él.

Los abrazos, los besos, la confidencia efusiva, el calor de la acogida, las mutuas invitaciones cruzadas, son como muy connaturales en gran parte de la población del Continente. Las amistades tienen mucho de apasionado; se hacen familia misma.

La contestación que el Pueblo latinoamericano y también muchos de sus teóricos hacen a una economía rigurosamente planificada o a una estructuración matemática de la vida, arranca de esa voluntad de vivir libres y espontáneos, de ir creando y de experimentar lo nuevo y alternativo. La migración, en América latina, es un mal muchas veces, y ha llegado a ser incluso una

verdadera epidemia social de trastornos y consecuencias incalculables. Dom Pablo Evaristo Arns, arzobispo de São Paulo y por eso mismo buen conocedor del asunto, llegó a calificar la migración y sus consecuencias como el mayor desafío pastoral de la Iglesia brasileña. Y sin embargo el ir y venir de un Estado a otro, el habitar a lo largo de la vida en muy diferentes lugares, tiene también su valor de desarraigo frente a una localización fatal. Ser peregrino y mudar de lugar es un hábito muy nuestro.

Lo femenino marca no sólo la vida familiar germinal, diríamos, sino toda la vida de las familias, aun disgregadas y ya con los miembros adultos. La madre, en América Latina, es la jefa espiritual, cordial, confidencial de la casa. El proverbial machismo latinoamericano, que no es ni más ni menos que el que hay en otras partes del mundo, no ha podido ofuscar esa presencia bienhechora, enternecedora, de la madre...

Las relaciones de trabajo, cuando no se han sometido ya a los férreos mecanismos de las grandes industrias, importadas o controladas totalmente desde el exterior, fácilmente se viven también a un nivel de compañerismo, pese a los tradicionales capataces («feitores») de los ingenios de azúcar y demás dueños o dirigentes de empresas modernas, que en América Latina se ven obligados a adaptarse a esas relaciones más cercanas. El reloj, continúa siendo en gran parte bastante «cósmico»[1], y los acontecimientos, las fiestas, los percances de unos u otros, modifican con cierta connaturalidad los horarios, los programas y las previsiones. Todo, en última instancia, favorece esa actitud de gratuidad que el Primer Mundo, supertecnificado, tan altivamente excomulga... o tanto añora.

Muchos europeos/as, o nacidos en el Primer Mundo en general, después de vivir o trabajar en América Latina se sienten incapaces de readaptarse a los fríos esquemas de vida y de trabajo primermundistas. Las mismas Iglesias han tenido que adaptarse y las que no lo hacen encuentran una resistencia innata a códigos o imposiciones muy petrificadas.

No debemos permitir que la «cultura adveniente» nos arranque estos carismas de nuestra espiritualidad latinoameri-

---

[1] En todo el Continente solemos matizar cuando queremos marcar esa flexibilidad no cartesiana: «hora nica, paraguaya, brasileira...»

cana. Y toda política o movimiento social, verdaderamente nuestros, aún pretendiendo la modernización legítima, la transformación económica y la planificación empresarial, han de salvar a toda costa nuestra gratuidad y nuestra hospitalidad sin sacrificarlas a los ídolos del individualismo, del eficacismo y del lucro. Habrán de saber conjugar esos carismas latinoamericanos con la modernización legítima, la transformación económica y la organización empresarial. Punto de examen para políticos y otros dirigentes populares. Punto de examen para cada latinoamericano o latinoamericana que quieran crecer legítimos.

Opción por el Pueblo

Irrupción de los pobres. Opción por el Pueblo

El fenómeno de mayor importancia que se ha registrado en América Latina en los últimos decenios y que ha marcado más profundamente su hora espiritual es, sin duda alguna, la emergencia de los pobres. La existencia de los pobres como realidad masiva y fundamental era, sin duda, un fenómeno multisecular en el Continente. Su emergencia, su toma de conciencia, su puesta en pie, su conversión en nuevo sujeto histórico, es el elemento más determinante que caracteriza el espíritu latinoamericano.

Se habló en aquellos años de «irrupción» de los pobres. Se quería expresar con ello que se trataba de una realidad que se alzaba, incontenible[1], que avanzaba, inexorable, que se imponía, suave pero firmemente. Los pobres irrumpieron en el Continente. A todos los niveles de la sociedad: economía, política, cultura, opinión pública, religión... Ningún aspecto de la realidad escapó a su desafío[2].

Se ha ido reconociendo después, cada vez más, que la opción por los pobres, para no ser discriminadora o reductivamente privilegiadora, ha de ser opción por las mayorías. La «lógica de las mayorías» ha de mantenerse como criterio y como juicio en todo programa político o social, así como en las acciones de solidaridad y de transformación. No se trata de la inercia de las mayorías, sino de sus necesidades, y de su ritmo. Porque no queremos desvalorizar la vocación del pobre activo y organizado, el «pobre con espíritu», ya que «cuando los po-

---

1 En 1968 Medellín afirmaba: «un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte» (14, 2). Once años después Puebla añadía: «El clamor pudo haber sido sordo en ese entonces. Ahora es claro, creciente, impetuoso y, en ocasiones, amenazante» (88).

2 V. CODINA, *La irrupción de los pobres en la teología contemporánea*, en ID., *De la modernidad a la solidaridad*, CEP, Lima 1984. G. GUTIERREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Sígueme, Salamanca 1982, 243. R. MUÑOZ, *Dios de los cristianos*, Paulinas, Chile 1988, 39ss. Cfr también el «Documento Kairós Centroamericano» (1988), nºs 45ss.

bres incorporan espiritualmente su pobreza, cuando toman conciencia de lo injusto de su situación y de las posibilidades y aun de la obligación real que tienen frente a la miseria y a la injusticia estructural, se convierten de sujetos pasivos en activos, con lo cual multiplican y fortalecen el valor salvífico-histórico que les es propio»[3]. Lo que el filósofo y teólogo mártir Ellacuría dice del profetismo evangélico de los pobres vale también de su dinamismo sociopolítico.

La situación, no obstante, ha cambiado mucho en la actualidad. La «irrupción», que parecía incontenible, ha sido frenada por la recomposición de los movimientos conservadores, por el avance del neoliberalismo, por la «avalancha del capital contra el trabajo», del Norte contra el Sur[4].

Si secularmente fue la clase de los poderosos la que detentó el protagonismo histórico de la sociedad latinoamericana como un sujeto único y sin rival, a partir de los últimos decenios los pobres tomaron conciencia de su ser y reclamaron una participación histórica, constituyéndose en nuevo sujeto histórico[5]. La masa amorfa de los pobres, toma conciencia de su ser, se organiza, y se constituye en Pueblo, nuevo sujeto histórico. Y esto, en continuidad con una gran tradición de este Continente: quizá en ningún otro ha habido tal trayectoria de rebeldía, de revueltas, palenques («quilombos»), resistencia (¡500 años!), revoluciones...

La situación actual del Pueblo como sujeto es compleja. En ciertos espacios el movimiento popular como expresión de la conciencia y organización de las necesidades, reivindicaciones y esperanzas del mismo Pueblo y de sus aliados, ejerce conducción hegemónica. En otros el Pueblo está todavía sometido y explotado, o anestesiado, inerte. En otros está recomponiendo sus fuerzas, reacomodándose a las situaciones cambiantes, adoptando nuevos frentes y nuevas estrategias, en una línea muy fecunda de creatividad «alternativa». Ha ha-

---

3 I. ELLACURIA, *Utopía y profetismo*, en *Mysterium Liberationis* I, pág. 411.

4 En 1968 Medellín hablaba de la miseria en que vivía el Continente, como «una injusticia que clama al cielo» (1, 1). En 1979 Puebla constataba el deterioro creciente de la situación de postración del pueblo: «La situación se ha agravado en la mayoría de nuestros países» (487); «en los últimos años se advierte un deterioro creciente del cuadro político-social en nuestros países» (507). La década de los 80 es comúnmente conocida como «la década perdida». Por su parte, los sucesos del 89 y 90 son bien conocidos.

5 Sobre el concepto político de Pueblo, cfr VARIOS *Pueblo revolucionario, Pueblo de Dios*, CAV, Managua 1987, p.16ss; también, GIRARDI, *Sandinismo, marxismo, cristianismo*, CAV, Managua, [2]1987, 138-141.

bido sin duda desánimo y desmovilización en su seno, pero la emergencia del Pueblo como sujeto histórico es ya un paso irreversible para el futuro de Nuestra América.

La emergencia de este nuevo sujeto histórico se convierte en punto de referencia central dentro del talante latinoamericano. El Pueblo se convierte en el nuevo lugar social, tanto para el orden del conocimiento como para el nivel de la práctica transformadora.

La opción por el Pueblo como hermenéutica

La opción por el Pueblo nos lleva a un modo distinto de conocer y afrontar la realidad (ruptura epistemológica). Abandonamos la ingenuidad cultural que supone el no ser conscientes de la heterogeneidad de la sociedad. Al abandonar esta ingenuidad dejamos de pensar y sentir con los esquemas de la cultura dominante, que introyectaba en nosotros los puntos de vista y los intereses de los poderosos. La perspectiva de los pobres pasa a ser determinante en nuestro modo de pensar.

Esta espiritualidad viene a ser, así, una espiritualidad muy ubicada, ubicada concretamente en el «lugar social» de los pobres. Todos los elementos de la vida, de la cultura, de la política, de la sociedad, de la religión, etc., pasan, de la abstracción -o de una pretendida neutralidad- a una ubicación en el lugar social de los pobres. Es la respuesta a la pregunta por el «desde dónde», por el lugar que elegimos para mirar el mundo, para interpretar la historia y para ubicar nuestra praxis de transformación[6]. Ahora todo lo juzgamos desde el lugar social de los pobres[7].

---

6 El lugar social de los pobres se asume como una opción que implica: «primero, el lugar social por el que se ha optado; segundo, el lugar desde el que y para el que se hacen las interpretaciones teóricas y los proyectos prácticos; tercero, el que configura la praxis que se lleva y al que se pliega o subordina la praxis propia». Cfr I. ELLACURIA, *El auténtico lugar social de la Iglesia*, en VARIOS, *Desafíos cristianos*, Misión Abierta, Madrid 1988, p.78.

7 «Si la situación histórica de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad, con sus 30 millones anuales de muertos de hambre y desnutrición, no se convierten en el punto de partida de cualquier teología cristiana hoy, aun en los países ricos y dominadores, la teología no podrá situar y concretizar históricamente sus temas fundamentales (...). Por eso... 'es necesario salvar a la teología de su cinismo'». H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1973, pág. 40

Asumimos la perspectiva de los oprimidos, pero no en cuanto tales[8] -porque en cuanto oprimidos pasivos su punto de vista coincide con el interés de sus opresores-, sino en cuanto rebeldes[9], es decir, en cuanto que han tomado conciencia de su situación, han superado su alienación tradicional, y se han constituido en sujetos históricos, en «pobres con espíritu» (Ellacuría). La opción por el Pueblo, en todo caso, quiere abarcar al pobre marginado, al que se va haciendo consciente, y al que se moviliza y lucha...

En la raíz de la asunción de este lugar social está la indignación ética que sentimos ante la realidad: el sentimiento de que la realidad de injusticia que se abate sobre los oprimidos es tan grave que merece una atención ineludible, la percepción de que la propia vida perdería su sentido si fuera vivida de espaldas a los pobres, la decisión insobornable de consagrar la propia vida de una u otra forma en favor del Pueblo, para erradicar la injusticia de la que es víctima...

En la medida en que descubrimos que las causas de la situación de los pobres se sitúan fundamentalmente en el plano de las estructuras de la sociedad, descubrimos la ineludible dimensión política de la realidad. Ampliando el horizonte descubrimos que existe también una dimensión geopolítica, en referencia a los conflictos internacionales que adversan la emergencia del Pueblo como sujeto también internacional.

Los agentes populares, los militantes políticos, los trabajadores sociales que han hecho esta opción por el Pueblo... han comprendido que este nuevo espíritu latinoamericano implica una ruptura pedagógica en su trabajo: reconocer a los pobres como sujetos de su propio destino, sumarse a su propio protagonismo, dejar de tratarlos como beneficiarios de una acción asistencial, dejar de vivir «para» los pobres para pasar a vivir «con» los pobres, en comunión de lucha y de esperanza, ayudando en todo caso a que sean ellos los gestores de su propio destino.

La espiritualidad latinoamericana está convencida de que el punto de vista de los pobres es el punto de vista privilegiado

---

8 Aunque siempre debamos asumir también por solidaridad, y para despertarlos, las necesidades y los «derechos prohibidos» de los oprimidos inertes, es decir, de la masa.

9 G. GIRARDI, *La conquista de América, ¿con qué derecho?*, DEI, San José 1988, 12-13. ID, *La conquista permanente*, Nicarao, Managua 1992.

para observar el sentido de la vida y de la historia[10]. El punto de vista de los poderosos necesita inevitablemente enmascarar la realidad para justificarse. La realidad global no puede verse adecuadamente desde el punto de vista de los poderosos, desde la perspectiva del primer mundo[11]. Por eso, los pobres están llamados a cumplir un papel educativo de la conciencia mundial[12], sobre todo de la conciencia de los pueblos que han sido secularmente y son todavía en la actualidad los opresores del tercer mundo.

Conversión al Pueblo

La opción por el Pueblo es una conversión al Pueblo. Es una opción de clase. Y por eso implica un desclasamiento en muchos casos, aunque no se agota en él. Y como tal es una opción política, porque sitúa a la persona en un puesto determinado de la correlación de fuerzas sociales. La incorpora como miembro activo de la sociedad.

A muchos la opción por el Pueblo les hace asumir conscientemente su propia clase social, incorporándose a ella como militantes conscientes y activos. Para otros, la opción por el Pueblo implica un desclasamiento, un abandono de su clase. Otros, finalmente, no abandonan su clase, sino que simplemente pasan a luchar por los intereses del Pueblo (traicionan a su clase sin abandonarla). No importa tanto dónde se está sino a favor de quién se lucha.

---

10 G. GIRARDI, en J.M.VIGIL, *Nicaragua y los teólogos*, Siglo XXI Editores, México 1987, p. 151. Este diferente «punto de vista» de los pobres justifica una relectura de la historia, fenómeno actualmente en curso en América Latina, en torno por ejemplo a todo lo que significa Cehila a sus diferentes niveles. Respecto a la teología, cfr J. SOBRINO, *Jesús desde América Latina*, Sal Terrae, Santander 1982. 109: «La ubicación privilegiada del teólogo es el mundo de los pobres y la iglesia de los pobres».

11 «Las metrópolis están impedidas de tener esperanza: están amenazadas por los 'stablishments', que temen todo futuro que los niegue. Su tendencia es condicionar filosofías y teologías pesimistas, negadoras del hombre como ser de transformación. Por esto es que para pensar -y hay quienes piensan- fuera de este esquema, en las metrópolis, es necesario, primero, 'hacerse' hombre del Tercer Mundo». Cf P. FREIRE, *Tercer Mundo y Teología*, «Perspectivas de Diálogo» 50(1970)305.

«Si no os hacéis tercermundistas / no entraréis en el Reino de los Cielos. / Si no hacéis vuestro el Tercer Mundo / ni siquiera seréis Mundo humano. / No entraréis en el Reino / si no entráis en el Mundo». (P. CASALDALIGA).

12 G. GIRARDI, *La conquista...*, p. 13.

La conversión al Pueblo tiene también sus tentaciones: el vanguardismo y el «basismo». Por el vanguardismo caemos en el error de suplantar al Pueblo, dirigiéndolo como vanguardia a la que él debe plegarse y obedecer ciegamente; en nombre de la opción por el Pueblo se le somete a pasividad y obediencia; el sujeto histórico deja de ser sujeto. Por el basismo, al contrario, caemos en la obediencia ciega a cualquier opinión de la masa, tomada sin la debida cautela ni discernimiento, y sin ayudar a la misma masa en la autocrítica.

Para muchos latinoamericanos, creyentes y no creyentes, la emergencia de los pobres ha sido y es la realidad fundamental de nuestra hora histórica latinoamericana, y la opción por su Causa ha sido para ellos la opción fundamental de sus personas, de su proyecto vital[13]: «con los pobres de la tierra quiero yo mi suerte echar», cantamos con José Martí.

---

13 Por eso mismo, este espíritu ha sido y es para ellos una verdadera experiencia «religiosa», en el sentido señalado.

Praxis

«Hay tiempos en los que la mejor manera de decir es hacer» (José Martí). Nosotros creemos que hay lugares donde la única manera de decir liberación -por ejemplo- es hacerla. Y deberíamos creer que, de alguna manera, en todos los tiempos y en todos los lugares la única manera de decir es hacer.

Todos los latinoamericanos y latinoamericanas que viven con espíritu, hacen de la praxis la verificación de sus ideales y de su destino. Aquí la ideología es militancia. La fidelidad a la creencia es ortopraxis, y la fe es amor. «Obras son amores».

Nuestro Continente, por no ser cartesiano, no es teórico. Por ser vivencial es práxico. Es una herencia indígena la «economía del don». No basta con decir la amistad o con dar el saludo. Hay que dar y darse. La hospitalidad latinoamericana que hemos presentado[1] como una característica de la espiritualidad fundamental del Continente significa la donación de la casa entera, de la propia convivencia familiar, sin apelar a privacidades más o menos legítimas.

Ese talante ha venido influyendo decisivamente en la filosofía y en la religión del Continente. Por algo han nacido aquí la pedagogía y la teología de la liberación. Hasta el marxismo latinoamericano ha sido marcadamente contestatario de las ortodoxias políticas cuando se han mostrado ineficientes. Aquí las revoluciones no se teorizan, se hacen. Los proyectos son procesos. Muchos observadores y estudiosos se sienten admirados o desconcertados delante de ese inmediatismo práctico que nos caracteriza. El mismo espíritu creativo del Continente lleva a la experimentación, y hasta a la improvisación, pero en los hechos, en la praxis.

En la militancia política, sindical o pastoral, usando explícitamente o no la terminología, el triple juego de «ver, juzgar y actuar» viene connotando, en las últimas décadas, todo este proceso global de liberación. Muchos latinoamericanos -ellos y ellas- han dejado la profesión liberal, la cátedra, o hasta la familia,

[1] Cfr el apartado «Hospitalidad»

la parroquia o el convento, porque se sentían frustrados en una vida y en un servicio que «no hacían» la praxis concreta y urgente que la hora latinoamericana reclamaba. «Realizarse», entre nosotros, ha pasado a ser sinónimo de realizarse en la acción, en la praxis de unas obras concretizadas y transformadoras. Para nosotros, la «realización personal» exige realización social. En este sentido, los personalismos subjetivistas, y las fronteras de clase, de estado, de status... nos desazonan espiritualmente y hacen chirriar la contextura interpersonal y práxica de vecindario, de país o de mundo, que nuestra interrelacionalidad y nuestra praxicidad piden.

La «pedagogía del oprimido» sintetizada paradigmáticamete por Pablo Freire, y todo el trabajo de concientización de las masas o comunidades y grupos y líderes, viene realizándose en un vaivén de teoría y práctica, de acción y evaluación que aboca finalmente siempre, nuevamente, en la praxis.

Dime si «haces» y te diré si eres.

Repasemos, a esta luz y con este espíritu, el cronograma de nuestra vida personal y los programas de nuestra asociación u organismo. Si planificamos mucho y ejecutamos poco, traicionamos esta dinámica del alma continental, sobre todo hoy, cuando la frustración se apodera de tantos y cuando los dioses de este «eón» quieren convencernos de la ridícula inutilidad de las prácticas y de los procesos, más o menos alternativos, que los mejores de América Latina vienen sosteniendo. La historia sólo llega a su «final» allí donde ya no hay más utopía para seguir ni más amor para practicar.

En todo esto, justo es decir que América Latína no está al margen de esa nota dominante del pensamiento moderno universal tan fuertemente marcado por el primado de la praxis. El marxismo, concretamente, ha dado su aporte: no se trata de «interpretar» el mundo, sino de «transformarlo».

La filosofía del mundo moderno es, sin duda, una filosofía de la praxis. La técnica es su versión experimental. Y la contabilidad ha pasado a ser su referencia dogmática. De ahí, todos los riesgos y todos los pecados de un pragmatismo inmediatista y sin horizontes, ni de prójimo ni de futuro. Riesgos y pecados que nosotros deberemos evitar, en nuestra espiritualidad latinoamericana, para no caer ni en el activismo ni en el eficacismo. El desafío es conjugar la praxis con la contemplación, la gratuidad con la eficacia.

En Contemplación

Nuestro pueblo es universalmente, profundamente, efusivamente religioso. Chorrea religión por todas partes. Y ahí es evidente la herencia indígena y la herencia negra, como también la bien o mal traída herencia ibérica.

Sería imposible encontrar en regiones enteras de América Latina un sólo ateo. El secularismo es, evidentemente, un fenómeno foráneo y espúreo, lo cual no significa que no se dé en sectores determinados, en capas de población determinadas. Incluso el comunismo ateo ha tenido que doblarse ante esa religiosidad.

Esa religiosidad arranca de una especie de connaturalidad para descubrir el misterio y vivir en él y apelar al mismo. El Espíritu y los «espíritus» forman parte de la cosmovisión de la mitología y de la cotidianeidad: el nacimiento y la muerte, el cultivo de la tierra, los viajes, las bendiciones y los castigos se palpan. La explicación más inmediata y espontánea es siempre «sobrenatural», mítica.

La ecología no es una moda ni una necesidad o previsión de sobrevivencia. La tierra es la madre, es santa, es la diosa, «Pacha Mama»... La Naturaleza es la gran casa «natural» de la familia humana. Aquí la ecología es lo que etimológicamente significa la palabra: la «oikos» (la casa), aunque no tan «logía»: no un estudio racional, sino una vivencia. Los indígenas achacan al blanco el placer de la caza por la caza[1].

Nuestro pueblo vive en un «realismo mágico». Las grande novelas latinoamericanas, que ya se han impuesto como un prototipo de novelística universal, propio, diferente, recogen ese realismo mágico en figuras, familias, o pueblos que han pasado a ser paradigmáticos: Macondo.

Las fuerzas telúricas son como la sangre, el aliento, el alma de la Madre Tierra. El agua se bebe como besándola, y es

---

[1] La famosa carta del cacique Seattle a Franklin Pierce, Presidente de EEUU contestándole sobre su oferta de compra de una gran parte de su territorio. Cfr «Agenda latinoamericana'93».

un elemento ritual constante, como lo es el fuego. Los animales también -pájaros, peces-, sus gritos, sus vuelos, su presencia, su sangre... son elementos de sacralidad, de culto.

Nuestro pueblo vive la contextualidad geológica como las paredes, el suelo, la techumbre, esta gran casa que la naturaleza es. Los ríos, inmensos, las cordilleras, altísimas, la floresta, indescifrable, la misma variedad de fauna y flora, y los más diversos climas que se dan en el continente, configuran el cuerpo geocultural de la Patria Grande como un ser de una exhuberante vitalidad.

Las imágenes de divinidades indígenas o afras o de santos cristianos, incluso las fotografías de los ancestrales, las típicas fotografías familiares, en las casas de nuestros pueblos, no son simplemente imágenes o fotos, de madera o de yeso o de cartón. Son, como en el oriente cristiano, «iconos habitados», inhabitados. Han incorporado la presencia de esos dioses, esos santos, esos familiares.

No hay duda de que la macro urbanización, la supratecnificación de la vida moderna también en nuestros países latinoamericanos va amortiguando esa capacidad de contemplación y esa connaturalidad con la Naturaleza. Sin embargo, creemos que nosotros todavía llegamos a tiempo. El primer mundo ya está de vuelta, y reclama desesperadamente la presencia de la naturaleza y sus secretos respetados y su pureza primigenia, en las aguas, en el aire, en la floresta. Nosotros tenemos aún mucha naturaleza pura. Como los propios pueblos indígenas han dicho repetidamente a los sucesivos conquistadores y depredadores, ellos, los indígenas, salvan la naturaleza, no sólo para sí, sino también para el blanco. Los organismos indigenistas, antropológicos o pastorales, han podido afirmar, con toda razón, que los indígenas son los especialistas y los guardianes naturales de la ecología, así como los indígenas, los negros y los mestizos de nuestra Patria Grande lo son de la religión y del misterio.

Solidaridad

La solidaridad, en su valorización actual, en su macroecumenicidad, y en la floración de gestos creativos, concretos, permanentes, es un producto típicamente latinoamericano, y hasta más concretamente, centroamericano. En Centroamérica, y dentro Centroamérica Nicaragua, El Salvador y Guatemala, han puesto la solidaridad a la orden del día de la Historia y a la orden del día en la Iglesia.

Los varios nombres que el amor ha ido recibiendo a lo largo de los siglos, confluyen hoy en esta palabra[1] de tan fuerte contenido: solidaridad. Que significa reconocimiento, respeto, colaboración, alianza, amistad, ayuda. Y más. Es la ternura eficaz y simultáneamente colectiva. «La ternura de los pueblos», como dijo la poetisa Gioconda Belli. Un modo de ayudarse mutuamente diferentes grupos humanos, pero haciéndose crecer mutuamente. Porque la solidaridad supone el reconocimiento de la identidad del otro. Supone la estimulación de la independencia y de la alteridad de las comunidades que se vinculan. Sólo se puede ser solidario con aquel a quien se reconoce otro y libre, e igual. Por eso han crecido simultáneamente en América Latina la autoctonía, la liberación y la solidaridad. Y los procesos de liberación han provocado espontáneamente mucha solidaridad, diaria, y con frecuencia heroica.

Un imperio, una transnacional, la burguesía... podrán dar limosnas; nunca podrán hacer solidaridad, a no ser que se conviertan, traicionándose a sí mismos.

La solidaridad en América Latina, con este nombre concreto, escrito, cantado, gritado, a veces heroicamente, de pobre para pobre, de perseguido para perseguido, arriesgando o incluso dando la propia vida -porque son muchos los mártires de la solidaridad, del Continente o en el Continente, y ser solidario en América Latina ha supuesto y aún supone mucha veces una vocación a la marginación, a la cárcel y a la muerte- es el tejido desinteresado de objetivos comunes, afinidad innata, correla-

---

[1] Cfr J. M. VIGIL, *Solidaridad, nuevo nombre de la caridad*, en *Entre lagos y volcanes*, DEI/CAV, San José/Managua 1991, 173-181.

ción de sangre, de cultura, de utopía, necesidad de completarse y de coenfrentar luchas iguales. La adhesión efectiva a la causa del otro, que se hace también causa propia. Ser solidario aquí, en América Latina, es luchar juntos por la liberación de todos.

Entre nosotros, solamente es solidario aquel que hace del derecho del hermano o de la hermana un deber suyo, copracticando la liberación.

Hasta etimológicamente, «solidaridad», de «in solidum», significa un entrar conjuntamente en el desafío y en la esperanza, o un sumergirse en él y en ella colectivamente.

La solidaridad es la caridad política.

Como Juan Pablo II ha dicho, «la paz es fruto de la solidaridad»[2], porque es la complementación de la justicia. A donde la justicia no llega, hace hincapié de llegar la solidaridad.

La solidaridad tiene la ventaja de no haber sido aún profanada por un uso frivolizado, como la caridad, ni ha sido reducida a sectores confesionales o momentos publicitarios de quince días de ayuda. Por eso decimos que transborda las fronteras de los credos, que es macroecuménica y que apunta a las causas y pretende la continuidad.

No ha sido todavía profanada la solidaridad, aunque siempre cabe el peligro de que una solidaridad no suficientemente politizada, pueda acallar la mala conciencia de la justicia o del derecho de personas, grupos, países o sistemas. Como la caridad nunca debió ni debe sustituir a la justicia, la solidaridad no deberá sustituir nunca al verdadero derecho internacional, al derecho de los pueblos, ni a los deberes de un verdadero «orden» internacional.

En estos últimos años creemos se han multiplicado de tal manera en América latina las vivencias personales, grupales, institucionales, de solidaridad que no hay estatuto, manifiesto o celebración latinoamericanos, merecedores de este adjetivo -en lo cultural, en lo político o en lo religioso-, que no proclamen explícitamente la solidaridad, convocando a gestos concretos. Hasta el punto de que ser latinoamericano consciente y militante equivale a ser solidario.

---

[2] *Sollicitudo Rei Socialis* 39.

Sin olvidar que la solidaridad va y viene, que es «dada y recibida». América Latina se ha dado a sí misma y ha suscitado en el mundo y de él ha recibido mucha solidaridad. Porque ha tenido o sigue teniendo la oportunidad dramática de hacer y recibir solidaridad, bajo las dictaduras militares o los gobiernos pseudodemocráticos, en el trasiego de perseguidos políticos y refugiados, asumiendo conjuntamente campañas contra la tortura y los desaparecimientos, por los derechos humanos y frente a la permanente dominación del Norte imperial-liberal, apoyando procesos de liberación incluso en otros continentes y propiciando la creación de innumerables comités de solidaridad en los países del primer mundo[3].

En la celebración de la firma del Acuerdo de Paz entre el FMLN y el Gobierno de El Salvador, un gran cartel emocionado rezaba así: «¡Gracias, Solidaridad Internacional!».

Como hay un internacionalismo mortífero del poder, del lucro y del mercado, está el internacionalismo vivificador de la solidaridad. Un militante sandinista y delegado de la Palabra testimoniaba bellamente: «la Solidaridad internacionaliza el amor». Y sostiene la esperanza de unos y otros, como escribía, veinticuatro horas antes de ser fusilado, en el Chile del golpe militar, el sacerdote obrero Juan Alsina: «Si nosotros nos hundimos, es algo de vuestra esperanza lo que se hunde. Si de las cenizas asumimos la vida de nuevo, es algo que nace de nuevo en vosotros»[4]

La solidaridad, que es ya un patrimonio nuestro, sellado incluso por la sangre de millares de hermanos y hermanas, habrá de seguir siendo para todos los hijos e hijas de la Patria Grande una consigna vital, horizonte mayor y programa diario.

En América Latina la solidaridad es una herencia de sangre. El común martirio continental nos ha hecho intersolidarios. Cada mártir latinoamericano se ha transformado en una bandera de solidaridad. Al día siguiente del martirio emblemático de «san

---

[3] «En 1989 existían 2500 comités locales de solidaridad con Nicaragua en todo el mundo, la mayoría de ellos en EEUU, Europa, Canadá y América Latina, pero también en Africa, Asia y Oceanía». Ana Patricia ELVIR, secretaria general del Comité Nicaragüense de Solidaridad con los Pueblos, de Managua.

[4] Miguel JORDA, *Juan Alsina, un mártir de hoy*, Ediciones CESOC, Santiago de Chile 1991, pág. 232.

Romero de América» Mons Méndez Arceo fundaba el Secretariado Internacional de Solidaridad Mons. O. A. Romero

«Una Iglesia (o una organización) solidaria tiene la 'nota' identificadora de su autenticidad: la persecución», afirma el Secretariado Internacional M. O. A. Romero.

La solidaridad no es compasión -a no ser que a la com-pasión le devolvamos el sentido original de padecer con- sino comunión de compromiso. Tampoco es limosna, sino comunión de bienes.

«América Latina es mucho más que una canción para ciertas horas nostálgicas: es un drama de familia, una misión ardiente que llevamos entre manos, una herencia intransferible a responsabilidades ajenas, una memoria de martirios innumerables, nuestro propio futuro indivisible. O nos salvamos continentalmente o continentalmente nos hundimos. Muchas patrias y muchas etnias, pero una sola casa solariega. Hasta ahora han logrado dividirnos para vencernos: con el español y el portugués, con los tratados y las fronteras, con las varias cruces y las diferentes espadas, con las seguridades nacionales y la geopolítica hemisférica.

En nuestra América Latina una Iglesia, un partido político, un sindicato, un gremio, una asociación cultural, que no viva la solidaridad continental como algo constitutivo de su propio ser y de su quehacer se niega el porvenir y se vende prostituidamente.

Nicaragua somos todos nosotros. Todos somos Chile y Paraguay. Todos somos Haití. Todos somos la Amerindia raíz o la Afroamérica. Los millares de menores abandonados o las mujeres o los obreros y campesinos a quienes en nuestro continente se les prohibe ser ellos mismos en libre dignidad autóctona, por el sistema, por los Estados, por el Imperio, por la desnaturalizadora cultura de importación.

En nuestra América Latina -en la Patria Grande entera- la solidaridad es la continentalidad entera asumida como un desafío común de liberación. Ser cada uno solidario aquí es luchar juntos por la liberación de todos». (P. CASALDALIGA, *A Solidariedade da Libertação na América Latina*, en VARIOS, *A Solidariedade nas práticas de libertação na América Latina*, CDHAL, editorial FTD, São Paulo 1987, pág 45.)

Fidelidad radical

La militancia, como la constancia, no puede ser sólo para los «momentos altos». Exige necesariamente una continuidad en esa militancia; una continuidad que podemos llamar fidelidad.

«Fidelidad» ya es prácticamente la traducción de la constancia al asumir una Causa, al entrar en un proceso, al defender a los oprimidos. De hecho, en América Latina, los sectores comprometidos, los grupos que llamaríamos militantes, han dado prueba, están dando prueba, y la han dado sobre todo en estas últimas décadas, de esa fidelidad radical.

Por un lado, las diversas campañas -podemos recordar, por ejemplo las madres de la plaza de mayo, los varios organismos en busca de los desaparecidos, las campañas a favor de la Causa Indígena, de la conquista de la tierra, campañas a favor de los presos políticos, campañas de amnistía, de los procesos judiciales que se exigen frente a las barbaridades del ejército, de los escuadrones de la muerte...- todas esas campañas han demostrado, contra viento y marea, en circunstancias políticas e incluso judiciales muy adversas, una terquedad digna de estas Causas, que son realmente las mejores.

Muchos de ellos, militantes, abogados, líderes, indígenas, campesinos, sociólogos, agentes de pastoral... han ido en esa constancia hasta la muerte. En ese sentido han vivido una militancia hasta el fin.

Por otro lado, podríamos decir que a medida que avanzamos en todas estas campañas -toda esta militancia en América Latina-, sobre todo a medida en que el Continente se ha hecho más consciente y ha desbordado la preocupación más explícita o más exclusivamente socioeconómica, y ha descubierto con mayor vitalidad y emergencia lo étnicocultural, ha crecido también en fidelidad a las raíces de las propias culturas, de los orígenes. Se puede decir, sin exagerar, que de un modo global,

en términos públicos y sistematizados, nunca como en estos 20 o 30 años, ni la Causa Indígena ni la Causa Negra habían estado tan a la orden del día, así, de un modo público y reconocido, con agrado o desagrado, por amigos o enemigos. Por lo menos las Causas están ahí, los derechos están ahí.

Esta fidelidad radical, que recobra las raíces y las pone a la luz del día y exige conversión a esas raíces, que defiende a los sectores marginados, prohibidos, callados, y que se arriesga hasta la muerte, ha sido posiblemente la mejor contribución a la superación (a la superación hasta la renuncia) de posiciones excesivamente ideologizadas que ignoraban esos otros sectores. Les ha obligado a ir a una fidelidad más ancha. Ha habido renuncia a viejas posiciones... Los comités, las comandancias, los organismos... han tenido que abrirse.

Por otra parte se ha dado también la superación de los cansancios típicos. Sabemos que es relativamente fácil pedir heroísmo a unos poquísimos héroes, nacidos como predestinados. Es muy difícil pedir heroísmo a multitudes o a pueblos enteros. Y sin embargo todos hemos vivido, en la propia América Central, en los otros países del Continente al sur, en la época de las dictaduras, en esos movimientos por la tierra, por la vivienda... una superación de cansancio bastante significativa. Porque las políticas oficiales y hasta los resultados inmediatos eran muy contrarios. Y sin embargo se ha demostrado una constancia ejemplar.

También se ha dado la superación de muchas «prudencias». La propia tradición familiar, en algunos sectores, la tradición religiosa en otros, la prepotencia de las oligarquías o de las hegemonías legales, políticas, jurídicas... venían manteniendo a nuestro pueblo en una situación de discreción, de segundo plano, de silencio. En estos últimos años yo creo que esa fidelidad radical ha ayudado a superar esas «prudencias». En Brasil, por ejemplo, se ha llegado a vivir de un modo bastante explícito, de un modo incluso proclamado, escrito, por juristas, por obispos... que lo que vale, la primera y la última palabra no es de «lo legal», sino de «lo legítimo». A eso nos referimos al hablar de la superación de ciertas prudencias.

Después, cada vez más, en esa militancia y en la fidelidad a esas raíces se ha ido superando aspectos que podrían ser

más de gheto, de grupos, de intereses particulares, y las Causas, las grandes Causas, han pasado a ser la bandera, en muchos de esos grupos militantes. Ha llamado la atención, por ejemplo, cómo esos grupos indígenas que iniciaron su campaña alternativa a la conmemoración de los 500 llamándola inicialmente «campaña indígena», poco a poco han llegado a la conclusión de que ha de ser una campaña «indígena, negra y popular».

Ha sido interesante también cómo los sindicatos y los partidos tuvieron que ir llegando a un diálogo, a un acuerdo: el sindicato no lo es todo, no lo es todo el partido; se complementan. Y tanto el sindicato como el partido han tenido que entablar el diálogo con el movimiento popular, que es más ancho, a veces más diluido, pero que abarca a sectores de intereses, o de personas, que el sindicato o el partido no alcanzarían.

En ese sentido se va cada vez más a las Causas. Los partidos siempre han tenido la tentación de hacer de sí mismos su propio objetivo, su fin, así como los sindicatos; (aunque también lo pueden hacer los movimientos populares). Parece que, cada vez más, no sólo teóricamente sino también en la práctica, se va buscando las Causas, las grandes Causas.

Y todas esas campañas, esa resistencia que a veces se ha dado en largos años de prisión, de silencio, de clandestinidad, de marginalidad... ha impreso una característica en la sociedad civil, en los sectores de educación, de reforma agraria, de reforma urbana, en la vida de las iglesias incluso, ha inyectado una actitud de rebelde fidelidad. La fidelidad a las Causas, la fidelidad a las propias fes incluso, y al mismo tiempo una capacidad de rebeldía que fundamentalmente exigía lo alternativo, lo complementario, frente a los programas y a las actitudes más oficiales, más conservadores.

También, una característica de esa fidelidad radical en la militancia ha sido, es, lo que en Brasil se llama «dar a volta por cima». Es interesante ver cómo en la misma Nicaragua después de la derrota electoral, o en Brasil, después de que Lula no consiguiera ser elegido presidente, y en muchas derrotas menores, en la lucha por la tierra, por la vivienda, por la salud, por la educación, los grupos populares se rehacen. Se diría que en

América Latina frente a ese cansancio, incluso a ese nihilismo o neonihilismo que se percibe en tantos sectores del Primer Mundo, hay una gran capacidad de cicatrización. Se vuelve muy fácilmente a la vida y a la lucha.

Se podría hacer un examen de los documentos (protestas, manifestaciones, declaraciones de solidaridad...): siempre, la última palabra, la palabra de orden es la esperanza. Concretamente, la vivencia que se tiene de nuestros mártires es una vivencia sumamente positiva: «la sangre de los mártires fructifica...». La expresión de Romero sintetiza la esperanza de unos y otros, de cristianos y no cristianos: «resucitaré en la lucha de mi Pueblo».

Se habló del «cansancio de los buenos». Lo dijo Pío XII. Jesús dijo que los hijos de las tinieblas son más astutos, quizá más constantes, que los hijos de la luz. Y nosotros hemos vivido en estos últimos ultimísimos años una especie de cansancio, de autoconfesión de derrota preconizada, por causa de la caída de las ideologías, de las utopías, del socialismo real... Sin embargo es interesante ver los boletines, manifiestos, congresos, encuentros... Hay una gran preocupación de retomar la utopía. Hay una expresión que usamos mucho en la pastoral indígena y que ha sido reproducida en muchos documentos de América Latina: «reorganizar la esperanza». Frente a toda esa situación de claudicación, de desánimo, de renuncia a lo utópico, se reorganiza la esperanza. Recordemos la vieja expresión: «somos soldados derrotados de una Causa invencible»

En esa militancia y en esa fidelidad, se ha ido descubriendo cada vez más que la fidelidad ha de ir dándose en todos los sectores de la vida. Con frecuencia se daba una fidelidad, hasta fanática incluso, a los principios del partido, a las órdenes de la comandancia. Y, a lo peor, en la fidelidad dentro de la propia familia, o en la fidelidad en el control de las propias pasiones, se claudicaba. De alguna manera se caía en aquella incoherencia de los militantes burgueses, del «descanso del guerrero», de la doble moral.

Esta fidelidad integral llega a poner la Causa por encima de la vida personal. Vale más la fidelidad que la propia vida.

«Navegar es preciso. Vivir no es preciso»[1]. Aquello de «vencer o morir», o «libertad o muerte», se ha traducido de mil modos, a veces sin slogans tan brillantes. Y son decenas de millares -hombres, mujeres, adultos y hasta niños- que en este Continente han dado la vida por la Causa, por las Causas.

El martirio se ha hecho como connatural. A ninguno de los militantes se le ha ocurrido pensar que no podía llegar al punto de dar la vida. Muchos de ellos incluso lo han proclamado. Las «muertes anunciadas», se han multiplicado por millares aquí entre nosotros. La mayor parte de los militantes mayores -desde luego los guerrilleros, pero también en los sectores del derecho, del sindicato, de la política, de los derechos humanos, de la pastoral, incluso los militantes del arte- saben que andan por ahí arriesgando la vida. Salir a cantar con una guitarra ha supuesto durante muchos años riesgos de muerte, o denunciar en un tribunal, o firmar un manifiesto...

En Brasil se suele decir «marcados para morir». La muerte en América Latina ha pasado a ser una marca generalizada. Aquellas marcas del Apocalipsis han llegado a ser marca de todo un pueblo. Todo el pueblo latinoamericano que tiene conciencia y voluntad de defender la Causa de la Liberación, las propias raíces de identidad, la alteridad, que lucha por los derechos humanos, es un pueblo marcado para una muerte anunciada, en cierta medida por lo menos.

Y esos mártires se convierten en motivo nuevo de fidelidad. Muchas calles, barrios, instituciones... llevan el nombre de los mártires. Se ha hecho habitual ya celebrar fechas, hasta el punto de que el calendario, en América Latina, en estos últimos años se ha marcado de rojo en casi todos los días. Cada día hay uno o varios mártires.

Se trata pues de fidelidad hasta la muerte, y de fidelidad a los muertos. Es evidente que un sindicato, una organización, un pueblo, que se olviden de aquellos que dieron la vida por las Causas que esa entidad está defendiendo, ya no merece sobrevivir. Perdió la memoria, perdió el derecho. Sería algo parecido a lo que dijo Jesús: «los padres de ustedes mataron y ustedes les levantan monumentos». Aquí sería: ustedes les levantaron monumentos, pero en una hora menos propicia se

1 «Navegar é preciso / viver não é preciso» (Chico Buarque), lema de la Escuela Marítima de Sagres (Portugal), que pasó a ser en Brasil canto de militancia en la época de la dictadura militar.

olvidaron de ellos, o incluso destruyeron los monumentos. A veces, por querer vivir más tranquilos, estamos tentados de quitar de delante de los ojos lo que nos perpetúa su memoria. Y como dice el refrán: «ojos que no ven, corazón que no siente». Quitado de la vista, pronto se va de la memoria. Y borrado de la memoria, pronto se va de la conciencia y de la vida.

Militancia/comunitariedad/ "teimosía"

Militancia

La militancia es fundamentalmente una actitud de servicio en el horizonte de las grandes Causas de nuestro Pueblo. Un servicio que tiene en cuenta la situación de los pueblos y sus procesos históricos. Un servicio que valoriza las organizaciones de los mismos pueblos, sus reivindicaciones, y que entra en la reivindicación de todo lo que sea justicia, igualdad, identidad, alteridad, proyecto de la nueva sociedad. No es sólo disponibilidad, servicio. Es servir «organizadamente». Un servicio a las grandes Causas del Pueblo, a sus luchas, a sus reivindicaciones. Es un servir político, revolucionario incluso. El militante es capaz de ir percibiendo constantemente el clamor del Pueblo, sus reivindicaciones, y está dispuesto a entrar en su marcha, en sus procesos, en sus luchas concretas[1].

«Militancia», como palabra, suena a «militar», evidentemente. Pero nosotros sabemos que las «armas» del pueblo son normalmente otras, y que son muchas más. Unas veces podrá ser una huelga, una marcha callejera, una recogida de firmas, una declaración, un ayuno, una reivindicación de los derechos humanos conculcados, un trabajo paciente de concientización, una vigilia... Otras veces consistirá en adelantarse incluso a una necesidad que un grupo humano, un barrio, quizá no sabe formular... Y, evidentemente, reclamará para todos, de un modo u otro, la participación en el partido, en el sindicato, en el movimiento popular...

Ser militante implica disponibilidad. De un auténtico militante -él o ella- se supone que está siempre dispuesto: a cualquier hora, a cualquier llamada, para las reuniones de emergen-

---

[1] Cl. BOFF, *Os pobres e suas práticas de libertação*, en PIXLEY-BOFF, *Opção pelos pobres*, Vozes, Petrópolis 1987, págs. 230-247

cia, para los programas de urgencia, para trabajos extra... Militante es aquél que está siempre disponible para trabajar por el Pueblo.

El militante siempre está con la guardia montada. Siempre está alerta. No duerme. No se le pasan las cosas. Tiene una fina sensibilidad para detectar los intereses del pueblo, los desafíos, los peligros, las oportunidades, el Kairós... allí por donde otros pasan desapercibidos. Tiene siempre despierto un sexto sentido que todo lo procesa desde la óptica de la Causa. El militante está siempre «al acecho».

El militante es capaz de asumir riesgos. No es de los que buscan seguridad, de los que no se mueven si no es por remuneración económica, de los que no ponen en juego nada de sí mismos, de los que nada hacen gratuitamente, «por amor al arte» (por amor puro a la Causa). El militante pone en juego -y a veces con mucho riesgo- su tiempo, su paz, su futuro, su progreso personal, su derecho al descanso, su economía personal, la seguridad de su vida a veces... y todo ello, por ayudar al crecimiento de conciencia del Pueblo, por defender los derechos del Pueblo, por ser intransigente con la injusticia, siempre «por la Causa».

Al mismo tiempo, el militante es capaz de contagiar a otros esa misma actitud, ese mismo espíritu: de «servicialidad estructurada», de servicio «organizado», de combatividad en las luchas del movimiento popular, de entrega a la Causa, de entusiasmo maduro. El militante irradia mística, contamina a los demás con su apasionada entrega, chorrea esperanza. Provoca una actitud militante en los demás. Contagia militancia. Porque ésta no es un activismo, sino un talante, un «espíritu» que brota de lo más hondo de la persona.

El militante sostiene a los compañeros, sostiene la esperanza del pueblo. «A pesar de». Contra toda esperanza. No se decepciona ante la «increíble inercia de lo real» (Guardini). Porque la motivación de su lucha no es el éxito conseguido, sino la utopía, el espíritu que le inspira.

El militante, si sabe superar la tentación de vanguardismo o de sustitución del Pueblo, no debe tener miedo de su propia actitud de frontera, o incluso de vanguardia. Evidentemente, el militante no es masa. La militancia supone un cierto liderazgo. Por eso también es importante que cada militante sepa en qué áreas, en qué esferas, en que momentos está siendo convo-

cado su espíritu militante, su capacidad de militante. Debe tener la creatividad necesaria para adelantarse, para abrir camino.

Comunitariedad

Como se trata de una militancia que es servicio al pueblo y a sus organizaciones, es evidente que se trata de una militancia muy comunitaria. En América Latina ha crecido mucho esta sensibilidad, corrigiendo vanguardismos, caudillismos, a veces incluso caudillismos revolucionarios no tan oportunos, superados ya gracias a Dios. La militancia exige un gran sentido de comunidad. Un sentido de comunidad que lleva a valorizar la organización del pueblo, a estimularla. El militante debe saber retirarse, o por lo menos ponerse en segundo plano en el momento oportuno. Y debe hacer hincapié en no querer cobrar sus méritos de iniciador, de líder, de «primero».

Para esa militancia, siempre en guardia, humilde, auténticamente servicial, con espíritu comunitario y con voluntad de organización, se necesita *una gran capacidad* de renuncia (que, en términos más cristianos, llamaríamos «ascética»). Los mismos revolucionarios latinoamericanos, los mejores, -podemos pensar en líderes indígenas como Tupac Katari, el negro Zumbi de Brasil, Sandino, el Che Guevara...- han tenido esa gran capacidad de renuncia. Los guerrilleros salvadoreños tienen aquel famoso poema: «si quieres entrar aquí...renuncia a todo interés personal». Esa capacidad de renuncia, esa «ascesis» se manifestará en el dormir, en el comer, en el servicio concreto en las menudencias de la vida de cada día, en la capacidad de continuar siempre sin pasar factura de reconocimiento de los propios méritos, en el desprendimiento personal, en el distanciarse incluso de lo más lógico y legítimo, como la familia... Seguramente en este sentido decía el Che que «el matrimonio es el sepulcro de los revolucionarios».

«Teimosia»

Y, claro, no se trata de una militancia que sea «flor de un día», o para una experiencia juvenil, o para una época de la vida como trabajador social o como internacionalista, por ejemplo. Ni sólo para momentos de entusiasmo: se trata de una militancia

que vaya acompañada de lo que en Brasil se llama «teimosia»[2], es decir, una cierta terquedad, una gran constancia, un auténtico aguante...

Solamente teniendo cuadros de verdaderos militantes en el movimiento popular, en los partidos, en cualquier tipo de revolución que merezca el adjetivo de «popular», esos movimientos, esos partidos y esas revoluciones tendrán eficiencia.

En ciertos momentos se ha rechazado en América Latina determinadas experiencias, con razón, porque algunos de sus militantes tuvieron sólo «momentos altos» de militancia. Les faltó esa terquedad, esa «teimosia», esa capacidad de renuncia, o ese saber renunciar a un protagonismo -legítimo en ciertos momentos-, en favor de la comunitariedad, de la organización.

Todos recordamos figuras históricas de militantes del pasado. Pero también, sin duda, todos conocemos militantes modelo en nuestro propio entorno, hoy, aquí y ahora. Sabemos distinguir perfectamente quiénes tienen auténtico «espíritu de militancia»: por su disponibilidad permanente, por su desinterés personal, porque se nota que no trabajan «por un salario», porque no trabajan simplemente para «cumplir», porque están transidos de amor a la Causa, porque contagian pasión y esperanza, porque no pretenden figurar, porque siempre están en guardia... Porque son en verdad «militantes», en una palabra que puede decirlo todo.

Como es una militancia no al servicio de un partido sino una militancia al servicio del pueblo (y sabemos que el pueblo sólo deja de ser masa y se hace Pueblo cuando se organiza), desde el principio la militancia ha de ser una militancia «en vistas a», «al servicio de» un pueblo organizable, de un pueblo que se organiza, o que ya está organizado. Si no, tendríamos solamente militantes francotiradores, quizá geniales, pero aislados. Estamos hablando de una militancia que puede ejercerse, evidentemente, en campos muy variados: en un partido, en el movimiento popular, con una organización determinada...

Pero nos referimos en todo caso a una militancia que al mismo tiempo tenga siempre presente esta intención. Porque para nosotros, por ejemplo, un partido no sería auténticamente

---

2 Palabra brasileña que significa tesón, constancia, perseverancia, aguante. Es más «sensata» que la palabra castellana «terquedad», y tiene una connotación militante.

«popular» si no tuviera como Causa el Pueblo. Si un partido hace de sí mismo su propio objetivo, incurre en el mismo pecado que la Iglesia cuando hace de sí misma su propia causa. Tampoco puede olvidarse nunca que «la» Causa del Pueblo son muchas Causas, entrelazadas, y a veces en conflicto entre sí. En la defensa de la tierra, por ejemplo, pueden cruzarse el derecho primero de los indígenas con la necesidad de los labradores. En el mundo del trabajo peden chocar intereses encontrados de las diferentes categorías o sectores; muchas veces los trabajadores del campo y los trabajadores de la ciudad no acaban de sentirse «los trabajadores» en solidaridad de luchas. Y en cualquier ámbito de la lucha popular, los derechos, las peculiaridades, las reivindicaciones de la mujer deben atenderse como es de justicia y de compañerismo, sin caer en la fácil tentación machista que todavía ronda a muchos compañeros (hombres) de militancia.

La militancia en partido, en sindicato o en organización deberá tener la disciplina explícita que esos organismos exigen: debo respetar el programa, incluso el cronograma. No puedo ser un francotirador. Si estoy en un partido o sindicato, en un una organización popular, es evidente que debo tener más disciplina que si milito simplemente en un movimiento popular de masas más espontáneo... Porque si estoy en un partido o sindicato acepto sus leyes, sin negar la necesidad de una participación adulta y crítica en los mismos. Todo eso es también espiritualidad. Sabemos precisamente que algunos, incluso algunos más o menos grandes o célebres, fallaron porque no supieron respetar la disciplina. Otros dejaron de ser grandes al romper la disciplina por vanidad, por protagonismo...

No hay que dejar de señalar los límites de la militancia en un partido: no se puede absolutizar el partido. Hay que ponerlo siempre al servicio del pueblo... Pero al mismo tiempo saber someterse a las leyes, a los programas, a los cronogramas del partido. Porque la eficacia del partido dependerá de la fidelidad de los militantes a las propias causas y leyes del partido.

Las izquierdas en América Latina en los últimos años han reconocido que hubo partidos, movimientos, incluso ciertas revoluciones excesivamente vanguardistas, o hasta un poco caudillistas, y que de ciertos partidos en sí mismos se hizo una

causa[3]. La idolatría del partido y el narcisismo del partido imposibilitaron que el partido supiera servir realmente al pueblo y que se pudieran contagiar los mismos ideales, la misma fuerza, a números cada vez mayores, que es lo que debería haber interesado...

Apéndice: Para una consideración cristiana de la militancia.

El fundamento teológico y cristológico de la militancia estaría en aquella palabra-actitud de Jesús que le llevó a confesar que «no he venido a ser servido, sino a servir».

Los profetas fueron militantes esforzados, aunque muchos de ellos fueron llamados en las horas del miedo («que yo no soy capaz», «que no sé hablar»...). Recordaríamos el centinela de Isaías, esa actitud de estar alerta.

Juan Bautista, centinela de las vigilias de la llegada del Reino en Jesús, sabe convocar sin ponerse en el centro («detrás de mí viene alguien que es antes que yo»: Jn 1, 30), da un impresionante testimonio de coherencia entre su vida y su predicación, sabe protagonizar una marcha de penitencia y conversión, sabe incluso retirarse en favor de Jesús cuando llega el momento oportuno («conviene que él crezca y yo mengüe», Jn 3, 30), denuncia sin rodeos la corrupción de los poderosos, y se mantiene militante hasta el final, hasta dar testimonio con su sangre.

Jesús mismo, cuando exige renunciar, cargar la cruz, estar dispuestos a dejar la propia vida en la tarea, etc., está exigiendo esa especie de militancia cristiana. Y pide que al mismo tiempo nos consideremos «siervos inútiles: no hicimos más lo que teníamos que hacer».

Ser cristiano es una militancia: vivir y luchar por la Causa de Jesús, el Reino. Ser militante, ser servidor del Reino... Es una militancia bastante profética, y al mismo tiempo ministerial...

---

3 Aquí podríamos recordar las palabras de Enmanuel Mounier: habremos de luchar mucho para que nuestras ideas no se tornen dogmas pero se mantengan intactas.

«El buen pastor da su vida por las ovejas. El asalariado no, porque a un asalariado no le importan las ovejas...» (Jn 10, 11-13).

En términos no sólo más cristianos sino explícitamente eclesiales, diríamos que todo lo que sea «diakonía» y «ministerio» sería una especie de «militancia pastoral», al servicio del Reino de Dios. Para que precisamente el pastor no sea un funcionario, para que no haya como «momentos de pastoral» o «servicios pastorales de fin de semana», sino una especie de actitud constante de «militancia pastoral». También se exigiría en términos cristianos esta acuidad de vista y de oído para saber cuándo uno debe provocar un gesto profético, cuándo uno debe exigir quizá a los propios pastores una sensibilidad concreta, una palabra necesaria, una presencia oportuna.

Se trataría siempre, en todo caso, de una militancia-por-el-Reino, «al acecho del Reino».

Fieles en el día-a-día

Un espíritu revolucionario siempre encuentra, de una manera u otra, la tensión entre utopía y realidad. La utopía es siempre tan u-tópica, tan «sin lugar aquí», tan en «otro lugar», que incluso se resiste a tomar lugar en nuestras vidas. Paradójicamente, es más fácil entregar la propia vida en un gesto heroico en aras de la utopía, que entregarla en la fidelidad diaria, en la oscuridad del anonimato y de las pequeñas cosas de cada día. Es más fácil amar las Grandes Causas a distancia, que encarnarlas en nuestro compromiso diario. Son más fáciles los grandes gestos solemnes de cara a la galería que la fidelidad a los pequeños detalles diarios vividos en la oscuridad de la cotidianeidad anónima.

«Es más fácil conquistar la libertad que administrarla cada día», decía Bolívar. Es más fácil ganar una revolución que continuarla con una mística sostenida en los años siguientes. Es más fácil una insurrección heroica que la «revolución diaria» en la sociedad y en cada una de nuestras vidas.

La espiritualidad liberadora no es un espíritu de libertinaje, de anarquía. Esa sería una falsa liberación. La nuestra es una espiritualidad disciplinada, incluso por causa de la Revolución a la que quiere servir. Se vive en el día a día. Disciplinada en los horarios: dando su tiempo a cada cosa, al trabajo, al descanso, a la convivencia, a la oración...

Cuanto más utópicos seamos, cuanto más impulso y potencia tenga nuestra mística, más necesitará de cauce, de márgenes, para no dispersarse derramadamente inútil...

Es imposible la autenticidad sin disciplina, sin autocontrol que vayan programando nuestra vida y sus actividades... Los mejores revolucionarios han sido ejemplo de disciplina y autocontrol. La libertad y la fiesta pueden ser fácilmente malentendidos, excedidos, extremados, indebidamente. Disciplina, orden, método, planificaciones, evaluaciones, fidelidad en lo menudo, constancia, tenacidad... son rasgos de nuestro espíritu.

Es el «realismo» de las personas «auténtica y coherentemente utópicas».

«La utopía tiene su calendario». Afrontar el día a día es vivir en la realidad concreta de la lucha por las utopías, es tener la capacidad de soportar sin escándalos insuperables y sin cansancios derrotistas la miseria y la ruindad, presentes en todas las obras humanas cuando se ven de cerca en la arena de lo real, sin idealizaciones. Sólo tiene verdadera esperanza el que no se escandaliza ni se desanima ante el día a día.

La fidelidad en el día a día, en el plano individual, es también el sentido de coherencia personal, de la unidad de la vida personal, la superación de toda esquizofrenia de doble cara o doble moral.

La ascesis del control de sí[1] , de la madurez psíquica, de la armonía de relacionamiento con los demás[2] en los diversos círculos (familia, equipo de trabajo, movimiento popular, sindicato, compromiso político, en el trabajo pastoral, en la militancia sindical o política, en el ecumenismo, en el descanso, en el ocio...) se considera cada vez más hoy día como un requisito necesario para la veracidad personal de todo militante, para la autenticidad de toda persona, para la santidad de todo cristiano. Mantenerse abierto a la crítica y crecer en esta verdadera ascesis que es la crítica comunitaria, así como exigir de sí mismo la realización coherente de la democracia en el modo de trabajar y de convivir con el pueblo, con el propio equipo, etc., son verdaderas experiencias espirituales[3].

Es también la ascesis de la armonía, del equilibrio: por no saber vivir armónicamente el día a día muchos militantes han destruido su familia, su afectividad, su equilibrio personal, su utopía política, y algunos militantes cristianos han destruido también su propia perspectiva de santidad...

La fidelidad real en el día a día implica la superación del autoengaño en que viven aquellos que sienten gran indignación ética ante las injusticias nacionales o mundiales, aquellos

---

1 Aquí las enseñanzas de la psicología transaccional: hacer que sea cada vez más el adulto el que controla en nosotros la situación, y no el niño o cualquiera de los otros muchos «yo» que nos habitan.

2 «Mea máxima poenitentia, vita communis», «mi mayor penitencia es la vida en común», decía san Juan Berchmans. «Dos son los problemas, dos: / los demás / y yo»: P. CASALDALIGA.

3 BARROS-CARAVIAS, *Teologia da terra*, Vozes, Petrópolis 1988, p. 416.

que sienten profunda «compasión» para con los oprimidos lejanos, e incluso se comprometen generosamente en un determinado campo de trabajo donde se proyectan, pero simultáneamente no tienen sensibilidad de compasión hacia los más cercanos, no perciben sus propios deberes hacia los que les rodean en el propio círculo: la familia (esposa, esposo, hijos, padres, abuelos), la propia comunidad (el cuidado de las cosas colectivas, la participación responsable en los trabajos comunitarios, el no ser carga para los demás, la colaboración vecinal, la higiene, el cuidado del medio ambiente...), el prójimo real diario (los impuestos, las obligaciones fiscales, las leyes de tráfico...).

Ciertas vidas monásticas clásicas, ciertas formas de enclaustramiento, que tuvieron su valor en otras épocas, no siempre serían hoy la mejor manera de responder a la solidaridad humana y a las responsabilidades sociales. No basta con retirarse a la soledad para vivir con Dios y lidiar con el Diablo. Hay que afrontar el desafío del bien y del mal también en la solidaridad con los hermanos. (No negamos con esto la validez de vocaciones específicas para la contemplación radical, en solidaridad siempre, como vocaciones orantes, como testimonios de la trascendencia, hoy más necesarios que nunca, en medio de un mundo opaco e inmediatista...).

En el día-a-día es donde es más difícil superar las incoherencias personales, la contradicción entre la utopía, los ideales, la generosidad, los gestos nobles y heroicos por una parte, y por otra los egoísmos en la convivencia (matrimonial, familiar, comunitaria o de equipo de trabajo...), la corrupción, la falta de responsabilidad en lo pequeño, la debilidad en cosas tan humanas como la gula, la inmadurez sexual, el alcohol... En nuestra conducta en el día-a-día es donde se hacen patentes a los que nos rodean las propias actitudes fundamentales viciosas que nos pasan con frecuencia desapercibidas a nosotros mismos (afán de protagonismo, personalismo, orgullo, utilización de los demás, irresponsabilidad...).

La armonía personal pide la coherencia interior estructural de la persona: se trata de una profunda armonía y cohesión entre la opción fundamental de la persona, sus actitudes fundamentales, y sus actos concretos[4]. Sólo cuando hay coherencia entre estos tres planos se da armonía, autenticidad, veracidad

---

[4] CASALDALIGA, P., *El vuelo del Quetzal*, Maíz Nuestro, Panamá, 127ss.

en la persona. Y esto en todos los planos: individual íntimo, privado, familiar, vecinal, económico, militante, público... El testimonio sería la señal mayor de veracidad. El martirio sería el supremo signo de veracidad.

El utópico, el revolucionario, el santo marcado por el espíritu liberador, es coherente, lleva la fidelidad desde la raíz de su persona hasta los detalles mínimos que otros descuidan: la atención a los pequeños, el respeto total a los subordinados, la erradicación del egoísmo y del orgullo, el cuidado de las cosas comunes, la entrega generosa en los trabajos no remunerados, la honestidad para con las leyes públicas, la puntualidad, la atención a los demás en la correspondencia epistolar, la no acepción de personas, la insobornabilidad... La delicada fidelidad diaria es la mejor garantía de la veracidad de nuestras utopías. ¡Cuanto más utópicos, más cotidianos!

Dice un proverbio que «todo hombre tiene su precio», es decir, que a un precio u otro (por una cuota mayor o menor de dinero, poder, protagonismo, comodidad, sexo, fama, adulación...) toda persona acaba, un día cualquiera, cediendo, vendiendo su conciencia, su dignidad, su honestidad... La corrupción es una plaga mayor en nuestros países, a muchos niveles. Las denuncias y la impotencia ante la corrupción es un estribillo repetido hasta la saciedad en casi todos nuestros países. El hombre y la mujer nuevos, llenos de espíritu, son realmente insobornables aun en lo pequeño y en los días grises.

El día-a-día es el test más fiable para mostrar la calidad de nuestra vida y el espíritu que la inspira. Ahí es donde hay que hacer verdad aquellas consignas: «Ser lo que se es. Hablar lo que se cree. Creer lo que se predica. Vivir lo que se proclama. Hasta las últimas consecuencias y en las menudencias diarias»[5].

Esta del día-a-día viene a ser una de las principales formas de «ascética» de nuestra espiritualidad. El heroísmo de lo diario, de lo doméstico, de lo rutinario, de la fidelidad hasta en los detalles oscuros y anónimos. La fidelidad en el día a día viene a ser uno de los principales criterios de autenticidad. Porque «no son los mismos los que tienen el mensaje de liberación y los que liberan realmente»[6].

---

5 CASALDALIGA, P., *Los rasgos del hombre nuevo*, en VARIOS, *Espiritualidad y liberación*, DEI, San José de Costa Rica 1982.

6 Paul Evdokimov, Citado por Y. CONGAR, *Entretiens d'automme*, Paris, Cerf 1987.

Dime cómo vives un día ordinario, un día cualquiera, y te diré si vale tu sueño del mañana.

La utopía no es quimera. Debe afrontar la «increíble inercia de lo real» (Guardini), «la insoportable levedad del ser» (Kundera).

El Kairós sólo se puede vivir en el kronos. En el kronos estalla, y se ha de ir acogiendo hoy, cada día..

Capítulo tercero

En el Espíritu de Jesucristo Liberador (E2)

La vuelta al Jesús histórico

La cuestión del Jesús histórico

La espiritualidad de la liberación, como la misma teología de la liberación, se caracteriza por estar profundamente centrada en el Jesús histórico. Nuestra espiritualidad no es sólo cristocéntrica; tiene en su centro al Cristo-Jesús histórico.

El tema del Jesús histórico como contrapuesto al Cristo de la fe adquirió carta de ciudadanía en la teología moderna a finales del siglo XVIII, en el contexto de la teología liberal protestante, preocupada por la búsqueda de los datos biográficos del «Jesús verdadero», como reacción a la tradición dogmática de la Iglesia y en respuesta a la crítica promovida por el racionalismo de la Ilustración.

Pero el problema se remonta al mismo Nuevo Testamento, en la tensión entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. Esta tensión ha reaparecido periódicamente a lo largo de la historia de las Iglesias cristianas[1], sobre todo en los momentos de crisis graves y de renovación del cristianismo[2]. En los últimos siglos afectó a la teología europea de un modo muy particular. Ya en nuestro tiempo son muchas las teologías y las espiritualidades que han propiciado una historificación de Cristo[3]. Sin embargo, son quizá la teología y la espiritualidad de la liberación las que más en serio y a fondo han asumido esta historificación.

Se puede considerarque ello se debe a dos causas fundamentales. La primera, al hecho de que en América Latina se ha descubierto un paralelismo muy fuerte entre la situación his-

---

[1] P.R. HILGERT, *Jesus histórico: ponto de partida da cristologia latinoamericana*, Vozes, Petrópolis 1987, 62. Aquí se puede ver la evolución del tema en los tiempos modernos. Para un replanteamento del tema cfr J. P. MEIER, *The historical Jesus: rethinking some concepts*, en «Theological Studies» 51(1990)3-24; condensado en «Selecciones de Teología» 123(1992)222-232.

[2] J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, Sal Terrae, Santander 1982, 119.

[3] En este esfuerzo de recuperación de la verdadera humanidad de Jesús hay que destacar los trabajos de K. RAHNER, *Problemas actuales de cristología*, en *Escritos de Teología*, I Taurus, Madrid 1963, pp. 169-222; *Para la teología de la Encarnación*, en *Escritos de Teología*, Taurus, Madrid 1964, pp. 139-157.

tórica que vive el Continente y la que vivió Jesús de Nazaret en su momento[4]. La segunda al hecho de la «circularidad» existente entre el «lugar social» y la imagen de Jesús más fácilmente accesible[5].

En la espiritualidad y en la teología latinoamericanas, «Jesús histórico» no hace ya referencia directa a aquella problemática de la recuperación de la biografía de Jesús. No se trata de un problema marginal o circunstancial. Es algo más profundo. Es un desafío que interpela la veracidad de la fe y su capacidad de conservar la totalidad del misterio escondido y revelado en Jesucristo. Entre nosotros, el «Jesús histórico»:

-evoca la recuperación de la densidad teológica de la historia de Jesús de Nazaret para nuestro ser cristiano, dentro de la historia concreta del Continente latinoamericano[6].

-traduce la profunda ligación que existe entre la fe de la Iglesia en Jesucristo y el compromiso que por ella le sobreviene para con la historia sufrida del pueblo latinoamericano[7].

-responde a una cuestión central y centrante de todas las demás: mantener la dialéctica entre el modo como Jesús vivió su obediencia al Padre y lo que esto tiene de interpelación para el modo como los cristianos vivimos aquí y ahora nuestra fidelidad a Jesús. Si él fue la presencialización de Dios y de su Reino, no hay otra manera de vivir la vida de hijos de Dios sino la que él vivió[8].

---

4 L. BOFF, *La fe en la periferia del mundo*, Sal Terrae, Santander 1981, pág. 32; J. SOBRINO, *Ibidem*, pág. 121-122; ID. *Cristología desde América Latina*, CRT, México ²1977, pág. 9.

5 «Una determinada ubicación (social y/o eclesial) lleva más obviamente a dar importancia y comprender al Jesús histórico, y el Jesús histórico remite a una determinada ubicación»: SOBRINO, *Jesús...*, 102. «La fidelidad a la situación latinoamericana -y en general a la situación del tercer mundo- y a sus exigencias remiten más obviamente al Jesús histórico; y la captación del Jesús histórico ha llevado más obviamente a profundizar en el conocimiento de la situación latinoamericana y sus exigencias. Es éste en realidad un único movimiento con dos momentos distintos y complementarios que lleva a la historización (según el Jesús histórico) y a la latinoamericanización de la fe en Cristo». Cfr Ibidem 122.

6 Sobre la significación decisiva de la conducta de Jesús para nuestra existencia cristiana, cfr. K. RAHNER, *Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die Katholische Dogmatik*, (Homenaje a H. Schlier, publicado por G. Bornkamm y K. Rahner), Friburgo-Basilea-Viena 1970, pp. 273-283. También HILGERT, l.c., 62.

7 HILGERT, l.c., 206.

8 HILGERT, l.c., 206.

Contra qué se reacciona

Como se ve, este concreto cristocentrismo específicamente «centrado en el Jesús histórico» es un rasgo característico y muy marcado de nuestra espiritualidad. Y no es un rasgo ingenuo, improvisado o sin consecuencias. No se trata simplemente de una «vuelta a Jesús», sino de un auténtico «rescate de Jesús». Se parte de la sospecha[9] de que «en nombre de Cristo ha sido posible ignorar o incluso contradecir valores fundamentales de la predicación y actuación de Jesús de Nazaret».

Se sospecha que «no ha sido infrecuente reducir a Cristo a una sublime abstracción», «abstracción que posibilita ignorar o negar la misma verdad de Cristo», como se manifiesta en los espiritualismos y pentecostalismos «que invocan al Espíritu de Cristo pero no se verifican en el Espíritu concreto de Jesús».

Se tiene también la sospecha de que muchos discursos sobre Jesús como Reconciliación universal «pretenden excluir a Jesús de la conflictividad de la historia y encontrar en el cristianismo un apoyo para cualquier ideología de la paz y del orden y para la condena de cualquier tipo de conflicto y de subversión».

Surge también una sospecha frente a la frecuente tendencia a la inmoderada absolutización de Cristo, que en la conciencia espontánea de los cristianos es aceptada ingenuamente. En efecto, si de Cristo se hace, bajo todo punto de vista, un absoluto, entonces queda justificada teóricamente cualquier «reducción personalista de la fe cristiana», que encuentra en el contacto con el «Tú» de Cristo la última y correcta correlación del «yo» del cristiano. La total absolutización de Cristo introyecta en la conciencia del cristiano una concepción ahistórica, pues si el cristiano posee ya lo absoluto es bien comprensible que su interés por lo históricamente no absoluto se relativice».

Desde otras latitudes geográficas ha expresado estas mismas sospechas, con palabras vigorosas, Albert Nolan, cuando ha dicho:

«A lo largo de los siglos, muchos millones de personas han venerado el nombre de Jesús; pero muy pocas le han comprendido, y menor aún ha sido el número de las que han intentado poner en práctica lo que él quiso que se hiciera. Sus

---

[9] Sobre estas «sospechas», cfr SOBRINO, *Cristología desde...*, pág. xi-xiii.

palabras han sido tergiversadas hasta el punto de significar todo, algo o nada. Se ha hecho uso y abuso de su nombre para justificar crímenes, para asustar a los niños y para inspirar heroicas locuras a hombres y mujeres. A Jesús se le ha honrado y se le ha dado culto más frecuentemente por lo que no significaba que por lo que realmente significaba. La suprema ironía consiste en que algunas de las cosas a las que más enérgicamente se opuso en su tiempo han sido las más predicadas y difundidas a lo largo y ancho del mundo... ¡en su nombre!»[10].

El problema no es para nosotros la desmitologización de la figura de Jesús, sino su desmanipulación[11]. El problema no es pues teórico o académico. Decididamente, hay que rescatar a Jesús, «y no se encuentra para ello una forma mejor, más eficaz y más evidente, que volver a Jesús»[12]. Por eso, para nosotros, «volver a Jesús», reivindicar insistentemente al «Jesús histórico» no es un ejercicio intelectual, ni una manía arqueologista o catacumbista, sino pasión de fidelidad, celo por la recuperación del auténtico rostro de Jesús, la auténtica y normativa revelación de Dios, el genuino carácter cristiano de Dios y de la Iglesia...

¿Qué es pues en concreto apelar al «Jesús histórico»?

La espiritualidad latinoamericana «entiende por Jesús histórico la totalidad de la historia de Jesús».

Y «lo más histórico de Jesús es su práctica, es decir, su actividad para operar activamente sobre su realidad circundante y transformarla en una dirección determinada, en la dirección del

---

10 A. NOLAN, *¿Quién es este hombre?*, Sal Terrae, Santander 1981, pág. 13. «En nombre de Cristo ha sido posible ignorar o incluso contradecir valores fundamentales de la predicación y actuación de Jesús»: SOBRINO, *Cristología desde...*, pág. xi.

11 «La desmitologización de Cristo es importante; pero en América Latina más urgente es su desmanipulación y el rescatar a Cristo de la connivencia con los ídolos. Desmitologizar a Cristo en América Latina no significa primariamente dar razón de su verdad histórica ante la crítica racional, aunque esto se deba hacer también, sino evitar que por su abstracción histórica la realidad pueda ser abandonada a su miseria. Lo que se pretende en América Latina al volver a Jesús es que no se pueda presentar a Cristo en connivencia con los ídolos. Gráficamente podría decirse que lo que está en crisis no es puramente 'el nombre' de Cristo, que hubiera perdido significado, sino lo que realmente ocurre 'en nombre de Cristo'. Si una cultura posterior a la Ilustración ocasiona la duda sobre Cristo, en la realidad latinoamericana se produce la indignación de lo que ocurre en el nombre de Cristo». SOBRINO, *Jesús...*, 100-102.

12 Ibídem.

Reino de Dios. Es la práctica que en su día desencadenó historia y que ha llegado hasta nosotros como historia desencadenada. Histórico es aquí aquello que desencadena historia». «Lo histórico de Jesús no es, por lo tanto, en primer lugar, lo que es simplemente datable en el espacio y en el tiempo, ni tampoco lo doctrinal... Lo histórico del Jesús histórico es para nosotros, en primer lugar, una invitación (y una exigencia) a proseguir su práctica, a su seguimiento para una misión». «Lo que hay que asegurar cuando se habla del Jesús histórico es, antes que nada, el proseguimiento de su práctica»[13].

Volver al Jesús histórico para nosotros no significa querer saber más sobre él, sino conocerlo mejor. Conocer a Cristo -y no meramente saber sobre él- es algo que no conseguimos intelectualmente, sino prácticamente. En la medida en que comprendemos vitalmente su práctica y, asimilándola y haciéndola nuestra, llegamos a sintonizar más plenamente con su Causa y su persona, en simultaneidad complementaria.

Creemos que la práctica de Jesús es lo que permite acceder a la totalidad de Jesús, lo que permite esclarecer y comprender mejor y jerarquizar los otros elementos de su totalidad: los hechos aislados de su vida, su doctrina, sus actitudes internas, su destino y lo más íntimo suyo, que llamamos su persona[14]. El mejor lugar para conocer realmente a Jesús es precisamente la prosecución de su práctica, su seguimiento.

Seguir al Jesús histórico es a la vez el mejor modo de aceptar al Cristo de la fe. «En el mero hecho de reproducir con ultimidad la práctica de Jesús y su propia historicidad, por ser de Jesús, se está aceptando una normatividad última en Jesús, y por ello se le está declarando como algo realmente último; se le está declarando ya, implícita pero eficazmente, como el Cristo, aunque después se deba explicitar esa confesión»[15]

La apelación al Jesús histórico significa que no queremos caer en el engaño idealista de creer en un Cristo sin Jesús, un Cristo sin carne. El Jesús histórico es la carne histórica de Dios. Para evitar toda forma de gnosticismo, antiguo o moderno, el criterio consistirá siempre en volverse a la carne histórica de Cristo. El Jesús histórico es el criterio normativo de la revelación.

---

13 SOBRINO, *Jesús...*, 112-113.

14 Ibidem, 115.

15 Ibidem, 116.

El Cristo de la Fe, el Cristo resucitado es el mismo Jesús histórico de Nazaret, totalmente transfigurado y elevado a la derecha de Dios[16]. Nuestra espiritualidad insiste siempre en esa identidad entre el Cristo resucitado y el Jesús histórico[17]. En este punto se sitúa en la misma línea de Juan en el Nuevo Testamento: el Mesías venido en la carne es el criterio para verificar toda inspiración (Jn 4, 1-3).

Esa vuelta al Jesús histórico -al rostro histórico de Jesucristo- nos ha hecho descubrir los rostros de Cristo según Puebla (30ss) y ese rostro colectivo del Siervo Sufriente en América Latina, según la teología y la espiritualidad de la liberación, y conforme a la más ubicada lectura bíblica del Siervo de Yavé.

---

16 L. BOFF, *Jesucristo el liberador*, Sal Terrae, Santander 1980, 90.

17 La teología de la liberación insistirá, por ejemplo, en que «el resucitado es el crucificado», y no un resucitado en sí mismo, que podría ser un resucitado cualquiera. Cfr SOBRINO, *El resucitado es el crucificado*, en *Jesús...*, 235-250.

El Dios cristiano

La espiritualidad latinoamericana se caracteriza por un planteamiento peculiar del tema de Dios[1]. Si en Europa y en Norteamérica este tema ha sido enfocado en los últimos decenios a partir del diálogo con el ateísmo humanista, entre nosotros, en un «continente cristiano» de grandes mayorías «oprimidas y creyentes», el mismo tema lo sentimos desafiante y urgente a partir de nuestra lucha contra la idolatría antihumana. Para nosotros, el problema referente a Dios no es tanto el ateísmo cuanto la idolatría[2].

La cuestión que más profundamente se nos plantea no es tanto si somos creyentes o ateos, sino de qué Dios somos creyentes y de qué Dios somos ateos. Nuestro problema no es si existe o no existe Dios, sino cuál es el Dios verdadero. Discernir entre el Dios verdadero y la multitud de ídolos

Este planteamiento nos viene de la realidad de nuestro continente, un continente mayoritariamente cristiano, donde todo parece hacerse en nombre de Dios, y donde hasta la miseria y la explotación están recubiertas de una legitimación religiosa. Ya en los orígenes de la fe cristiana en nuestro continente, hace quinientos años, se hicieron en nombre del Dios cristiano muchas cosas que contradicen su voluntad más evidente. La cruz legitimó a la espada. En nombre de Jesús se marcó a fuego el bautismo de los esclavos negros deportados de Africa. En nombre de Dios se exigió la obediencia a los monarcas del imperio extranjero, incluso en el momento posterior de la independencia nacional. En la pasada década hemos vivido tiempos de guerra en los que la cruz era enarbolada en ambos bandos. Y aún hoy día, cristianas son las mayorías opri-

---

1 R. MUÑOZ, *Dios de los cristianos*, Paulinas, Santiago de Chile 1988. VARIOS, *La lucha de los dioses*, DEI-CAV, San José de Costa Rica 1980. V. ARAYA, *El Dios de los pobres*, DEI, San José ²1983. *Documento Kairós Centroamericano*, nºs 55-60. *Documento Kairós Internacional*, *Camino de Damasco*, capítulo 2º y 3º.

2 R. MUÑOZ, l.c., 25ss. El DKI hace muy sugerentes reflexiones sobre la idolatría (nºs 49-61). J.L. SEGUNDO, *Nuestra idea de Dios*, Buenos Aires 1970. G. GUTIERREZ, *El Dios de la vida*, Lima 1981. J. SOBRINO, *Reflexiones sobre el significado del ateísmo y la idolatría*, RTL (1986)45-81.

midas de América Latina, y cristianos se dicen también sus opresores. El nombre de Jesús es pronunciado entre opresores y oprimidos con sentidos enteramente contradictorios. Se nos hace evidente que los ídolos del poder y del dinero están activos y se cobran muchas víctimas, pero disfrazados bajo apariencias cristianas.

En este contexto de lucha de los dioses es donde el Espíritu nos ha otorgado un instintivo sentido espiritual de reivindicación del auténtico Dios cristiano, una búsqueda apasionada del «Dios de Jesús», un deseo constante de discernimiento de la calidad cristiana de nuestro Dios, y un esfuerzo por desenmascarar a los ídolos. Nos declaramos ateos frente a los ídolos, aunque tengan nombre cristiano. Nos unimos al ateísmo de todos los que niegan a los ídolos.

En este discernimiento del Dios verdadero frente a los ídolos, nuestra espiritualidad se deja guiar por el mismo criterio que nos orienta en todos los demás campos: Jesús de Nazaret. Buscamos el Dios «cristiano», es decir, el Dios de Cristo, el que mostró Jesús. Se trata, también aquí, de una vuelta al Jesús histórico. Al redescubrir a Jesús, la Iglesia latinoamericana se da cuenta de que entran en crisis no pocos aspectos de su imagen de Dios, que no respondían, en efecto, al Dios de Jesús. Esa crisis es radical, porque afecta a la raíz más fundamental, y es purificadora, sobre todo si se logra superar la resistencia a la conversión al Dios de Jesús.

No es que los humanos tengamos una idea de lo que es Dios ya antes de conocer a Jesús, y que después, por la fe, descubramos que ese Dios que ya creemos conocer (inspirados quizá por Aristóteles, por tradiciones religiosas culturales, o por nuestro simple sentido común) está presente en Jesús. Así ha funcionado muchas veces nuestra afirmación de la divinidad de Jesús: al afirmar que Jesús es Dios no modificábamos nuestra idea previa de Dios, sino que corregíamos la comprensión que hacíamos de Jesús en función de nuestra idea previa de Dios. No nos dejábamos pues evangelizar por Jesús, sino que encorsetábamos la evangelización de Jesús en nuestros esquemas mentales previos, ajenos a Jesús. Así, muchos cristianos, que se dicen tales, adoran a otros dioses, a otros ídolos, confundiéndolos con el Dios cristiano.

Pero no debe ser así. El Dios cristiano no tiene que ver con cualquier idea que nosotros tengamos de Dios previamente a conocer a Jesús. «A Dios nadie lo ha visto. Es Jesús quien nos lo ha dado a conocer» (Jn 1, 18). Para conocer al Dios verdaderamente «cristiano» hay que renunciar a nuestras ideas previas sobre Dios, y aprender qué, quién y cómo sea Dios, a partir de Jesús.

«El Nuevo Testamento no nos dice tanto que Jesús es Dios cuanto que Dios es Jesús». Entiéndase. Eso significa que todo lo que nosotros podemos saber de Dios lo tenemos que aprender en Jesús. Que no podemos manipular la revelación que Dios nos hace en Jesús corrigiéndola -consciente o inconscientemente- a partir de lo que ya pensábamos o creíamos saber previamente acerca de Dios, sino que, al contrario, debemos corregir nuestra idea de Dios en función de lo que Jesús nos manifiesta sobre Dios.

Creer en Jesús es creer en su Dios Padre, en el Dios bíblico.

La pregunta por el Dios cristiano es la pregunta más radical que se puede hacer la propia Iglesia. Se trata de saber si el Dios que adoramos es realmente el de Jesús o un ídolo enmascarado. Y esta pregunta abarca también el análisis de la función que la fe cristiana cumple en la sociedad y en la historia. Porque, pudiendo parecer un Dios cristiano en el ámbito reducido de la referencia bíblica y del mundo personal, puede sin embargo estar ejerciendo funciones sociales (de legitimación de prácticas y estructuras) enteramente contrarias al plan de Dios, al Reino predicado por Jesús. La pregunta, pues, va más allá de las buenas intenciones del individuo, de la comunidad o de la Iglesia como institución[3].

Y ¿cómo es este Dios que se nos ha revelado en Jesús? ¿Cómo es el Dios cristiano en quien creemos? La espiritualidad

---

3 «No hay que dar por supuesto que nuestro Dios es el Dios de la Vida que se manifiesta en Jesús. Es posible decir misa cada día, estar delante del Santísimo Sacramento en adoración perpetua o desempeñarse como párroco, provincial u obispo y sin embargo manejar la imagen de un Dios que no es el Padre de Jesús. Puede ser muy bien el Dios de una institución, de una cultura o la proyección de deseos infantiles. Tenemos que discernir constantemente para que nuestro Dios no sea el Dios de realidades humanas sacralizadas», Pedro TRIGO, *Vida consagrada al Dios de la Vida*, «Enfoque» (La Paz, Confer Boliviana), enero 1992, pág. 25.

de la liberación da cuenta clara y testimonio apasionado de su Dios en todos y cada uno de sus capítulos. En este momento sólo queremos reunir sintéticamente unas cuantas pinceladas mayores.

Creemos en el *Dios de Jesús*, el que él nos revela concretamente en su carne, en sus obras y también en su palabra, en su historia viva.

Creemos en el *Dios del Reino*, el Dios de Jesús, que nos ha revelado su proyecto sobre la historia y nos encomienda la tarea de acogerlo y construirlo: ¡el Reino!

Creemos en el *Dios encarnado*, universal pero concreto, en kénosis, que tomó carne, cultura, sexo, dialecto, regionalismo...

Creemos en el *Dios de la Historia*, que se manifiesta en la historia, se hace historia y la acompaña y nos la entrega como responsabilidad a los humanos.

Creemos en el *Dios de la Vida*, que engendra la vida y se gloría en la vida[4], que quiere que todos los hombres se salven, que tengan vida y la tengan en abundancia (Jn 10, 10).

Creemos en el *Dios de los pobres*, universal pero parcial.

Creemos en el *Dios liberador*, que se manifiesta con poder liberando al pueblo, levantando del polvo a los humildes y destronando a los poderosos.

Creemos en el *Dios de todos los nombres*, que actúa y está presente en todos los pueblos y religiones, que escucha a todos cuantos lo invocan sinceramente aun bajo cualquier otro nombre, que no exige a nadie que deje la propia cultura para sentirse él reconocido.

Creemos en el *Dios Padre y Madre*, que creó al hombre y a la mujer a su imagen, iguales en dignidad, complementarios en su realización.

Creemos en el *Dios Trinidad*, comunión original, comunidad finalizante.

Creemos en el *Dios en lucha con los ídolos*, que se debate con los principados y potestades de este siglo, contra los dioses de la muerte.

---

4 «Gloria Dei homo vivens», san Ireneo. J. SOBRINO, *La aparición del Dios de la vida en Jesús de Nazaret*, en *Jesús en América Latina*, Sal Terrae, Santander 1982, 157-206.

«El Dios que predicaron los misioneros era un Dios que bendecía a los poderosos, a los conquistadores, a los colonizadores. Exigía resignación ante la opresión y condenaba la rebeldía y la insubordinación. Todo lo que este Dios nos ofrecía era una liberación interior y extra-mundana. Era un Dios que moraba en el cielo y en el templo, no en el mundo.

El Jesús que se nos predicó apenas era humano. Parecía flotar sobre la historia, sobre los problemas y conflictos humanos. Se le representaba como un rey o emperador grande y poderoso que gobernaba sobre nosotros, incluso durante su vida terrena, desde las alturas de su trono majestuoso. Así, se concebía su acercamiento a los pobres como una condescendencia. Condescendió en hacer de los pobres el objeto de su misericordia y compasión, pero sin participar en su opresión y en sus luchas. Su muerte no tuvo nada que ver con conflictos históricos; fue un sacrificio humano para aplacar a un Dios airado. Lo que se nos predicó fue un Dios totalmente extra-mundano que no tenía incidencia en esta vida. Estas fueron las imágenes de Dios y de Jesús que heredamos de os conquistadores y de los misioneros que los acompañaron...

...Comenzamos a leer la Biblia con ojos nuevos. Ya no dependimos de la interpretación de nuestros opresores. Y descubrimos que Jesús fue uno de nosotros. Nació en pobreza. No se encarnó como rey o noble sino como uno de los pobres y oprimidos. Tomó partido en favor de los pobres, apoyó su causa y los bendijo (Lc 6, 20). «¡Ay de ustedes los ricos!» (Lc 6, 24). Incluso describió su misión como la liberación de los oprimidos (Lc 4, 18). Esto era exactamente lo contrario de lo que se nos había enseñado.

En el corazón del mensaje de Jesús estaba la venida del Reino de Dios. Descubrimos que Jesús había prometido el Reino de Dios a los pobres: «el Reino de Dios es de ustedes» (Lc 6, 20), y que la buena noticia sobre la venida del Reino de Dios era buena noticia para los pobres (Lc 4, 18)...

Jesús fue y es la verdadera imagen de Dios. Los cristianos pobres y oprimidos de hoy, juntamente con los que han optado por los pobres, pueden ahora ver el rostro de Dios en el Jesús pobre, perseguido y oprimido como ellos. Dios no es un opresor todopoderoso. El Dios que vemos en el rostro de Jesús es el Dios que escucha el clamor de los pobres y que los guía a través del mar y del desierto hasta la tierra prometida (Ex

3, 7-10). El verdadero Dios es el Dios de los pobres, que se encoleriza ante la injusticia en el mundo, defiende a los pobres (Ps 103, 6), derriba de sus tronos a los poderosos y enaltece a los humildes (Lc 1, 52). Es el Dios que juzgará a todos los seres humanos de acuerdo a lo que hayan hecho o dejad de hacer por los hambrientos, por los sedientos, por los desnudos, por los enfermos y por los encarcelados (Mt 25, 31-46).

Agradecemos a Dios por la gracia que nos ha permitido redescubrir a Dios en Jesucristo «Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a los pequeños» (Lc 10, 21). Es el Espíritu de Dios quien nos ha capacitado para ver lo que los letrados y sabios no han sabido ver. Ya no creemos en el Dios de los poderosos y no queremos ningún otro dios fuera del Dios que vivía en Jesús. «Yo soy Yavé tu Dios, el que te sacó de Egipto, país de la esclavitud. No tengas otros dioses fuera de mí» (Ex 20, 2-3). «Documento Kairós Internacional, Camino de Damasco», nº 30ss.

La Trinidad

Creer en el Dios bíblico, desde Jesús, es necesariamente creer en la santísima Trinidad. El Dios de Jesús, el Dios cristiano, es el Padre y el Hijo y el Espíritu, la Santísima Trinidad[1].

En Jesús está personalmente el Hijo del Padre eterno. El es históricamente ese Hijo unigénito de Dios. Y en el misterio de Jesús vive y actúa históricamente el Espíritu eterno del Padre y del Hijo.

La unidad comunitaria de las tres personas divinas confluye, se expresa, ama y salva en la tensa unidad histórica de esas dos naturalezas que constituyen el único Jesús, Cristo Señor. El Dios que Jesús es, vive y nos revela, ni es solitario ni es distante; es tanto trascendente como inmanente. Es tan de fe cristiana «la historia de la Trinidad como la Trinidad en la historia»[2]. Es el Dios-trinamente-consigo-mismo, que se hace el Dios-con-nosotros. Es el Uno-comunidad y es la Eternidad-Historia.

La Santísima Trinidad es la mejor comunidad, proclaman nuestras comunidades eclesiales de base. Es fuente, exigencia y término de toda verdadera comunidad. La Iglesia de Jesús, o es trinitaria o no es cristiana. La espiritualidad cristiana necesariamente es trinitaria. La espiritualidad cristiana en la Iglesia y en el Mundo tiene la vocación de hacer presente el misterio de la Trinidad dentro de los vaivenes y esperanzas de la historia humana.

La Trinidad es, en sí, el principio y el fin del Reino. El Reino, en la tierra y en el cielo, es la efusiva donación, procesual, histórica y transhistórica, de la Trinidad en la plenificación de vida de sus hijos e hijas y de la integridad y belleza de su Creación.

La gloria de la Trinidad es la realización del Reino.

---

1 Véase el volumen dedicado a la Trinidad en esta misma colección: L. BOFF, *A Trindade e a Sociedade*, Vozes, Petrópolis [3]1987.

2 Cfr Bruno FORTE, *La Trinidad como historia*, Sígueme, Salamanca 1988.

La trinitariedad es nota esencial de toda verdadera evangelización, de la auténtica Iglesia de Jesús y de la espiritualidad que quiera ser cristiana.

La comunitariedad y la historicidad de esa Trinidad que el Evangelio nos ha revelado, deben ser anunciadas por la evangelización, celebradas e «institucionalizadas» en la Iglesia, y vivenciadas -en fe, esperanza y caridad- por todas las personas cristianas y por la entera comunidad eclesial.

Las *atribuciones personales* del Padre, del Hijo y del Espíritu han de ser también explícitamente vivenciadas, como tales, en una verdadera espiritualidad cristiana y con características propias en la espiritualidad de la liberación.

Como el *Padre*,

que es fuente-madre de la Vida, creatividad inagotable, y acogida total, origen y regreso de todo cuanto existe...,

los cristianos y cristianas, en América Latina, debemos desarrollar dentro de nosotros y en todos los ambientes de nuestra actuación:

-la pasión por la Vida y su promoción,
-la ecología integral,
-la actitud de comprensión, de acogida, de paternidad-maternidad tanto biológica como espiritual, tanto política como artística,
-la memoria de nuestros orígenes y el sentido de la vida y de la historia.

Como el *Hijo*,

que es ser humano y ser divino,
el Hijo de Dios y un hijo de mujer,
la Palabra y el Servicio,
el Elegido y el sin-rostro,
el pobre del pesebre y el proclamador de las bienaventuranzas,
el anonadado y el Nombre-sobre-todo-nombre,
la compasión y la ira de Dios,
Muerte y Resurrección..., nosotros
debemos integrar armónicamente, superando toda dicotomía:
-la filiación divina y la universal fraternidad humana[3],

[3] Como el hermano Charles de Foucauld, los hermanitos y hermanitas de Jesús y millares de sacerdotes, religiosas y religiosos, y laicos y laicas, en América Latina, han acoplado maravillosamente con la espiritualidad de la liberación esa

-la contemplación y la militancia, la gratuidad y la praxis, el anuncio y la construcción del Reino,
-la dignidad de los hijos/hijas de Dios y el «oprobio de Cristo»
-la infancia espiritual y la «perfecta alegría»
-la locura de la cruz y la seguridad de saber de Quien nos fiamos,
-la misericordia y la profecía, la paz y la revolución,
-el fracaso y la victoria de la Pascua.

Como el *Espíritu*,
que es el Amor interpersonal del Padre y el Hijo y «el Amor que está en todo amor»;
-la interioridad insondable del mismo Dios y de todos los que Lo contemplan, y al mismo tiempo la dinamización de todo lo que es creado, vive, crece, se transforma;
-el «Padre de los pobres», el Consolador de los afligidos, el *go'el* de los marginados, el incitador de la libertad y de toda liberación y el abogado de la Justicia del Reino;
-el Oleo de la Misión, el Júbilo de Pascua y el Viento de Pentecostés;
-el testimonio en la boca y en la sangre de los mártires; el que levanta, reviste y congrega los huesos secos y las utopías sofocadas...
nosotros,
-en contemplación militante y en liberación evangélica,
-en conversión permanente y en profecía diaria,
-en ternura, en creatividad y en *parresía*,
-llevados por ese Espíritu que ya es para siempre el Espíritu del Resucitado, asumiremos:
-todas las Causas de la Verdad, de la Justicia y de la Paz;
-los derechos humanos personales y el derecho de los pueblos a la alteridad, a la autonomía y a la igualdad;
-los procesos de la Sociedad alternativa y las fecundas tensiones de una Iglesia que siempre ha de ser impelida a convertirse[4],
-la herencia de nuestros mártires,
-el diario amanecer de la Utopía, por encima de todos sus ocasos, y el Final de la Historia, contra el inicuo «fin de la historia».

---

aspiración tan humanitaria y tan evangélica de ser «hermanos y hermanas universales».

[4] La Iglesia «semper reformanda»: UR 6; GS 43; LG 7, 9, 35.

En América Latina la espiritualidad de la liberación hace suyo «el lema de los reformadores socialistas ortodoxos de Rusia a finales del siglo XIX: "la Santísima Trinidad es nuestro programa social"»[5], sin dejar de ser el programa total de nuestra fe. Porque la Trinidad no es sólo el misterio; es «el programa»; la Trinidad es el hogar y es el destino: de ella venimos, en ella vivimos, hacia ella vamos.

Algún pintor latinoamericano podría transponer muy bien, en figuras y símbolos nuestros, el icono de la Trinidad de Andrej Rubev: los Tres son iguales en la comunión del Amor; los Tres están de camino, con el báculo en la mano, porque han entrado en la historia humana; los Tres están sentados a la mesa compartiendo el alimento de la Vida; los Tres dejan el espacio abierto para acoger en la misma comensalidad a todos los caminantes dispuestos a compartir.

---

[5] L. BOFF, *Trinidad*, en *Mysterium Liberationis*, I, pág. 516.

Reinocentrismo

El tema del Reino de Dios es un tema clave en nuestra espiritualidad. Es un tema central[1]. Nuestra espiritualidad está tan «centrada en el Reino» que ha creado un neologismo para expresarlo: «reinocentrismo».

Reinocentrismo implica varias cosas. En primer lugar, que el conjunto de la espiritualidad no es uniforme y homogéneo; que tiene dimensiones, valores, temas, exigencias... susceptibles de un ordenamiento; que este ordenamiento es a su modo jerárquico[2] y que admite un centro en torno al cual los demás elementos giran. Todas las generaciones cristianas se han preguntado de una manera u otra por la «esencia del cristianismo», por el centro, el absoluto en torno al cual se configura la identidad cristiana. Cada generación, cada teología, cada espiritualidad, ha dado su respuesta.

A la hora de responder a esa pregunta por la esencia o por el centro del cristianismo, la espiritualidad de la liberación esgrime aquí también su criterio de «vuelta al Jesús histórico»[3]. No quiere filosofar o teologizar sobre la esencia del cristianismo: quiere captar aquello que fue para Jesús su objetivo, su centro, su absoluto, su Causa[4]. También aquí, al remitirse al Jesús histórico, la espiritualidad de la liberación reivindica una visión de la esencia del cristianismo que entra en polémica con otras respuestas que a su juicio se apartan del seguimiento del Jesús histórico e implican deformaciones y hasta malversaciones del cristianismo.

---

1 J. SOBRINO, *Centralidad del Reino de Dios en la teología de la liberación*, en *Mysterium Liberationis*, Trotta, Madrid-San Salvador 1991, 467-510. ID, *Jesús y el Reino de Dios*, en *Jesús*..., págs. 131-155.

2 El Concilio Vaticano II recuerda que «existe un orden o jerarquía entre las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso el enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana»: UR 11.

3 Cfr el apartado «Jesús histórico».

4 Este elemento de la espiritualidad de la liberación es esencialmente cristológico, aunque como central que es, implica todas las otras dimensiones: eclesiología, escatología, identidad cristiana, compromiso en la historia..

Así pues, este capítulo de nuestra espiritualidad responde a la pregunta: ¿qué es lo más importante para el cristiano? ¿Cuál es el centro, la prioridad absoluta, lo que se constituye en la fuente última de sentido y esperanza para nuestra vida y nuestra lucha? Y la respuesta la busca nuestra espiritualidad no en una teoría teológica, sino a partir de la práctica misma del Jesús histórico. ¿Qué fue lo más importante, el centro, la Causa, lo absoluto para Jesús?

Lo que no fue lo absoluto para Jesús

Jesús no fue lo absoluto para sí mismo. Jesús no se predicó a sí mismo como el centro. Esto es hoy claro al nivel de la exégesis y de la cristología. Jesús mismo es relacional: «a Jesús sólo se le puede comprender a partir de algo distinto y mayor que él mismo, y no directamente en sí mismo»[5].

Ello quiere decir que nuestra espiritualidad no admite absolutizar a Jesús y caer en una reducción personalista de la fe cristiana. Para nosotros, aun siendo tan central el puesto que ocupa el Jesús histórico al que reconocemos como Cristo de nuestra fe -y precisamente por ello-, Jesús nunca es un absoluto que nos encierra en una intimidad personalista aislada de la historia y de la escatología, y alejada por tanto del Reino. Seguir a Jesús en ese reduccionismo personalista (cosa muy fácil cuando se absolutiza a Jesús) es, desde nuestra espiritualidad, una forma de hacer lo que Jesús quiso que no hiciéramos.

Igualmente quedan para nosotros descalificados todos los reduccionismos personalistas, o intimistas, aunque se centren no en Jesús sino en el Espíritu Santo, en la Trinidad, en la «vida de Gracia» o en la misma experiencia religiosa. Los espiritualismos ahistóricos, el cultivo de las experiencias religiosas en sí mismas, de lo religioso por lo religioso, no dan cuenta de lo central cristiano.

Lo central para Jesús no es simplemente «Dios». Jesús no hablaba de «Dios» sin más. Ya hemos desarrollado esto al hablar del «Dios de Jesús», del «Dios cristiano». Jesús no es

---

5 J. SOBRINO, *Jesús...*, 132-133.

griego, y nunca concibe hablar de Dios sin relación a la historia, sin relación a sus hijos. Jesús no hablaba de «Dios» sin más, sino del Reino de Dios y del Dios del Reino. «Lo último para Jesús no es simplemente Dios, sino Dios en su relación concreta con la historia»[6] y con la plenitud de la misma en el propio Dios.

Nuestra espiritualidad no se centra nunca «sólo en Dios» o en un «Dios solo» ni siquiera en un «sólo Dios». Aquí, el «solus Deus», o el «sólo Dios basta» quedan para nosotros necesariamente reformulados desde el absoluto del Reino.

A nosotros no nos basta la sola invocación de Dios: necesitamos discernir y saber con seguriad si tras el dios invocado está Júpiter, Molok, Mammón o el Padre de nuestro Señor Jesucristo. La simple referencia a «Dios» no garantiza la calidad cristiana.

El objetivo, para Jesús, no era la Iglesia. Esto es algo ya pacíficamente poseído en la teología hace tiempo. Jesús no pretendió fundar una Iglesia, en el sentido convencional del término. Lo cual no obsta a que la Iglesia se funda en Jesús.

Nuestro talante cristiano reacciona contra toda forma de eclesiocentrismo, es decir, toda forma de poner a la Iglesia como lo central, como lo absoluto, ante lo cual todo lo demás debiera supeditarse. El eclesiocentrismo es una de las herejías cristianas que con más inconsciencia e impunidad se han introducido en la historia de la fe, tanto en sus formas más descaradas como en las más sutiles, tanto en el pasado como en el presente.

Lo absoluto para Jesús no es el reino «de los cielos». En el evangelio no aparece que el cielo, «en su versión absolutamente transcendente y en distinción y oposición a que eso último se realice de alguna forma en la historia de los hombres», sea lo central para Jesús. Jesús no parece inculcarnos la obsesión de «la propia salvación eterna», como tantas veces ha ocurrido a lo largo de la historia del cristianismo. Jesús no hace del «cielo» el centro de su vida y mensaje. Sabemos muy bien que

---

[6] J. SOBRINO, *Jesús...*, 133-135. Cuando este autor habla de «lo último» se está refiriendo a el «último» objetivo que se persigue, es decir, lo más importante, lo «primero» de todo, en otro sentido.

«reino de los cielos», en el evangelio de Mateo es un circunloquio sinónimo de «Reino de Dios»; pero nos ha parecido indispensable recordar lo que acabamos de decir con respecto al «cielo» distante y sólo en el otro mundo.

Nuestra espiritualidad no se entrega a las perspectivas sólo trascendentalistas, al más allá de la historia, a un cielo que, de alguna manera[7], no está ya aquí y no se construye día a día entre nosotros, a una salvación que es enteramente diversa («heterosalvación»), a la alienación que conlleva el vivir pendientes de fechas apocalípticas para la «vuelta de Jesús».

Lo absoluto para Jesús

Lo absoluto, para Jesús, es el «Reino de Dios». Esto, evidente para la exégesis[8], es hoy ya algo pacíficamente poseído en la teología. El lo expresó claramente en la petición central de su oración: «¡Venga tu Reino» (Mt 6, 10).

De todas formas, no basta afirmar la centralidad del Reino de Dios en el cristianismo; hace falta igualmente estar en lo cierto en cuanto a su interpretación fundamental[9]. ¿Qué era el Reino de Dios para Jesús?

El Reino de Dios es verdadera obsesión de Jesús, su única Causa, porque es la Causa omnicomprensiva. El concepto «Reino de Dios» aparece 122 veces en los evangelios, de ellas 90 en boca de Jesús mismo. El Reino es el Señorío efectivo (reinado) del Padre sobre todos y sobre todo. Cuando Dios reina todo se modifica. «Justicia, libertad, fraternidad, amor, misericordia, reconciliación, paz, perdón, inmediatez con Dios... constituyen la Causa por la que luchó Jesús, por la que

---

7 Una manera que en nada niega, lógicamente, una inteligencia correcta de su carácter de don gratuito y trascendente por parte de Dios.

8 Cfr L. BOFF, *Jesucristo el liberador*, 66, nota; J. SOBRINO, *Cristología desde...*; E. SCHILLEBEECKX, *Gesù: storia di un vivente*, Queriniana, Brescia 1980; RAHNER - THÜSING, *Cristología. Estudio teológico y exegético*, Madrid 1975; J.I. GONZALEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, Eapsa, Barcelona 1981.

9 El Reino de Dios puede ser interpretado como el «otro mundo», o como la Gracia, o como la Iglesia... «pero también se puede anunciar el Reino como una utopía de un mundo plenamente reconciliado que se anticipa, se prepara y tiene comienzo ya en la historia mediante el compromiso de los hombres de buena voluntad. Creemos que esta última interpretación traduce, tanto a nivel histórico como teológico, la "ipsissima intentio Jesu"»: L. BOFF, *Fe en la periferia...*, 45.

fue perseguido, preso, atormentado y condenado a muerte»[10]. Y todo eso es el Reino. El Reino de Dios es la revolución y la transfiguración absoluta, global y estructural de esta realidad, del hombre y del cosmos, purificados de todos los males y llenos de la realidad de Dios[11].

El Reino de Dios no pretende ser otro mundo, sino el este viejo mundo transformado en nuevo[12], para los humanos y para el propio Dios: los «nuevos cielos y la nueva tierra». «El Reino es el destino de la raza humana»[13]. Es la utopía que todos los pueblos han venido soñando y que el mismo Dios propone a la humanidad -en la carne servidora, crucificada y gloriosa de Jesús- para que la vayamos construyendo y esperando.

Para mirar con los ojos de Jesús, todo se ha de mirar *sub specie Regni*, bajo la perspectiva del Reino, desde sus intereses; para sentir con el corazón de Cristo, todo se ha de sentir desde la pasión por el Reino, al acecho del Reino.

El Reino y la identidad cristiana

Ser cristiano es ser seguidor de Jesús, por definición. Ser cristiano no será otra cosa que vivir y luchar por la Causa de Jesús[14]. Si el Reino es para Jesús el centro, lo absoluto, la Causa..., también lo ha de ser para sus seguidores. El Reino es la «misión» del cristiano, la «misión fundamental» de todo cristiano; las demás misiones concretas y carismas particulares no serán sino concreciones de aquella única «gran misión cristiana».

Pues bien, siempre que los hombres y mujeres, en cualquier hemisferio de la tierra y fuera cual fuese su bandera, luchan por lo que constituye la Causa de Jesús (la justicia, la paz, la fraternidad, la reconciliación, la cercanía de Dios, el perdón... ¡el Reino!), están siendo cristianos, aun sin saberlo[15]. Por el

[10] L. BOFF, *Testigos de Dios en el corazón del mundo*, ITVR, Madrid 1977, 281.
[11] L. BOFF, *Jesucristo Liberador*, 67.
[12] Ibidem.
[13] A. NOLAN, l.c.
[14] L. BOFF, *Testigos de Dios*..., 280ss.
[15] Lo están siendo al menos en algún sentido, en el sentido principal. No estamos sin embargo abonando la tesis de los «cristianos anónimimos», porque no los

contrario, no siempre que las personas se dicen cristianas o seguidoras de Jesús realizan el amor, la justicia... la Causa de Jesús. A veces, incluso, en nombre de Jesús, se oponen a su Causa (al amor, a la igualdad, a la libertad...). Y el criterio para medir la identidad cristiana de una persona, de un valor o de cualquier otra realidad es su relación con el Reino de Dios, su relación con la Causa de Jesús.

Aunque el tema del Reino de Dios sea tan central como acabamos de ver, todos sabemos que de hecho ha sido un tema marginado en la vida real de muchas Iglesias. Muchos de los cristianos actuales no escucharon hablar del Reino de Dios en su educación cristiana fundamental. Muchos de nosotros hemos descubierto el Reino de Dios al ritmo de nuestro ahondamiento en la espiritualidad de la liberación. Y al ritmo también de este descubrimiento hemos tenido que redimensionar y redescubrir todo nuestro cristianismo. Hemos descubierto que todos los temas, elementos, virtudes, valores cristianos... sólo encuentran su verdadero sentido y dimensión en cuanto son situados en su correcta relación con el Reino de Dios. Así, la verdadera oración cristiana es la «oración por el Reino»; la castidad cristiana es sólo la «castidad por el Reino»; la penitencia sólo tiene un correcto sentido cristiano si es «penitencia por el Reino»...

El Reino de Dios en la Historia

Descubrir el tema del Reino de Dios es descubrir la inevitable dimensión histórica del cristianismo en su integralidad. Nuestro Dios es un Dios de la Historia, ha entrado en la historia, tiene una voluntad y un proyecto sobre la historia, y nos lo ha dado a conocer en Jesús. Su proyecto es el Reino de Dios. El Reino de Dios es el sueño, la utopía que Dios mismo acaricia para la Historia, su designio sobre el mundo, su arcano Misterio escondido por los siglos y revelado ahora plenamente en Jesús. Dios nos lo ha manifestado para encomendarlo más ex-

---

consideramos «miembros anónimos de la Iglesia»... Más adelante abordamos más explícitamente este aspecto.

plícitamentea nuestra resposabilidad. Por eso, ser cristiano implica una tarea y una responsabilidad sobre la historia. En este sentido, la acogida de la perspectiva del Reino de Dios nos sitúa en la perspectiva de una lectura histórica del cristianismo[16].

El sentido de la vida de los seres humanos es el Reino de Dios. La persona se realiza en la medida en que sea capaz de dar la vida por esa utopía que constituye la meta, «el destino de la raza humana» (Nolan). Todos los seres humanos sienten en su corazón la llamada del absoluto, de valores que les llaman a una entrega incondicional, sin reservas. Y todos los pueblos han intuído colectivamente, en su religión, en su cultura, en sus valores más profundos, con uno u otro nombre, la utopía del Reino[17]. En la medida en que la persona, una comunidad o un pueblo corresponde a esa llamada, está haciendo presente el Reno de Dios, está cumpliendo la voluntad de Dios, está llenando el sentido de su vida, aunque no sea consciente de ello.

Los cristianos, -persona, comunidad o pueblo- no son más que personas como las demás, que sienten la misma llamada que las otras en su conciencia, pero que han tenido la suerte (el don, la gracia) de escuchar el mensaje de la revelación, el plan de Dios sobre la historia y sobre el ser humano, ese plan que toda persona, comunidad o pueblo puede ya intuir aun al margen de la revelación. Acceder, por la gracia de Dios, al conocimiento pleno de su plan (¡el Reino!) no hace sino infundirnos un nuevo espíritu y aumentar nuestra responsabilidad.

El Reino de Dios es histórico y transhistórico. Tiene su desarrollo, su crecimiento, su historia. Es la Historia de la Salvación, porque la Salvación es la realización del Reino de Dios. Y es también transhistórico, porque alcanzará su plenitud más allá de la historia. La plenitud de la historia no es «otra» historia («heterosalvación»), sino esta misma historia («homosalvación»), pero llevada a su plenitud, introducida en el orden de la voluntad de Dios[18]. El Reino de Dios y su historia (la Historia de la Salvación) no están fuera de la realidad, como en otro plano, en otro nivel. Están en la realidad, en la misma y única historia.

---

16 Y no decimos que esta lectura sea «una entre tantas», «una interpretación entre otras muchas posibles», sino la que está más cercana a la visión misma de Jesús, la que menos tiene de «interpretación», es decir, la que «tanto a nivel histórico como teológico, traduce la 'ipsissima intentio Jesu'».

17 Antonio PEREZ, *El Reino de Dios como nombre de un deseo. Ensayo de exégesis ética*, «Sal Terrae», 66(1978)391-408.

18 GS 39.

No son otra realidad, sino otra dimensión de la única realidad, de la única historia. Sólo hay una historia. Sólo hay una realidad. La fe nos ayuda a descubrir, a descodificar, y a contemplar la dimensión de Reino que hay en la realidad y en la historia «profana», en sus mediaciones.

El Reino está presente ya, pero todavía no lo está plenamente. Nuestra tarea es continuar construyéndolo, con la Gracia de Dios, y tratar de acelerar su venida. Sabemos que no lo podemos «identificar *con*» ninguna de las realidades de este mundo, pero la fe nos permite «identificarlo *en*» las realidades de este mundo y nuestra historia.

Para ser fieles a nuestra tarea de construirlo nos vemos precisados a poner mediaciones que lo acerquen. Son mediaciones limitadas, y siempre ambiguas. Ninguna de ellas puede «identificarse *con*» el Reino de Dios[19], pero no por eso es menos urgente para nosotros la tarea de ir echando mano de ellas, porque sólo por su mediación podemos «identificar el Reino *en*» nuestra historia.

«Sólo el Reino es absoluto. Todo lo demás es relativo»[20]. Es decir: toda nuestra actividad cristiana ha de ser praxis del Reino, o sea, «vivir y luchar por la Causa de Jesús», militancia por el Reino de Dios. Este es el objetivo, la Causa. Todo lo demás son medios y mediaciones al servicio de Reino. Las mediaciones no valen por sí mismas, ni para sí mismas, sino sólo en la medida en que sirven al Reino.

Para nosotros, la fuerza, el motor, el objetivo, la Causa, la razón y el sentido de nuestra vida, de nuestra acción, de nuestra praxis cristiana, es el Reino de Dios. De su servicio al Reino de Dios cobran sentido precisamente todas las cosas. Nuestra espiritualidad es de servicio al Reino como absoluto. Todo lo demás queda supeditado al Reino de Dios, por muy sagrado e intocable que nos parezca. El centro es el Reino. Nuestra espiritualidad es «reinocéntrica».

En esta dimensión central de «reinocentrismo» que tiene la espiritualidad de la liberación quedan como concentradas en un florilegio sus principales características: es una espiritualidad histórica, utópica, ecuménica, desde los pobres, liberadora, no eclesiocéntrica...

---

19 Es el tema de la «reserva escatológica».

20 *Evangelii Nuntiandi* 8.

Encarnación

La espiritualidad de la liberación ha hecho de la encarnación uno de sus temas centrales, dentro del marco del seguimiento de Jesús. La encarnación se da en Jesús. El es el modelo: Dios encarnado. Basta derivar de él todas las consecuencias.

En Jesús Dios *se hizo carne*. Se hizo humanidad concreta, es decir, tomó carne, sangre, sexo, raza, país, situación social, cultura, biología, sicología... Lo asumió todo. Se hizo enteramente persona. Plenamente humano. No es sólo Dios (monofisismo). No es un hombre aparente (docetismo), ni un simple hombre tampoco (arrianismo). Es plenamente hombre, y en él habita la plenitud de la divinidad (Col 1, 19).

Frente al monofisismo latente en tantas espiritualidades, la espiritualidad de la liberación cree firmemente en la humanidad plena de Jesús. En él Dios amó nuestra carne, la asumió, la hizo suya, la santificó. Ello nos invita a valorar supremamente la humanidad, nuestra humanidad, el ser humano: Dios no se contentó con amarnos a distancia... Nos invita a no huir de la carne de la historia hacia el espíritu sin carne de los espiritualismos. Sólo entrando en la carne podemos ser testimonio y ser testigos del Dios encarnado. No hay otro camino. Sólo se salva lo que se asume, según el adagio clásico de los Padres. La encarnación es para la Salvación. La liberación pasa por la encarnación.

En Jesús Dios *se hizo historia*. No entró en el Olimpo de las esencias inmutables y ahistóricas en el que los griegos pensaban que habitaban los dioses, sino en la historia. Se reveló en

ella asumiéndola[1]. Hizo imposibles las dicotomías: «El Evangelio es la llegada / de todos los caminos. / ¡Presencia de Dios en la marcha de los hombres! / El Evangelio es el destino / de toda la Historia. / ¡Historia de Dios en la historia de los hombres!»[2]. No hay dos historias.

La encarnación misma es historia. No es sólo un momento, el momento de contacto metafísico entre dos naturalezas, la humana y la divina, como piensa el mundo griego. Sin negar la innegable dimensión ontológica de la encarnación, elaborada por el Concilio de Calcedonia[3], diremos que la encarnación no es un momento, sino un proceso, historia[4]. Es toda la vida de Jesús la que es un «proceso» de encarnación. No es simplemente el momento de la anunciación a María. «Crecía en edad, sabiduría y gracia, delante de Dios y de los hombres» (Lc 3, 40). En el taller de José, en el desierto, en la tentación, en la oración, en la crisis de Galilea, en la oscuridad de la fe... En Jesús Dios se hizo proceso, evolución, historia.

La espiritualidad de la liberación asume la procesualidad de la vida humana, su *evolución*, su *crecimiento*, sus *altibajos*, sus tentaciones, sus crisis, sus perplejidades, la rutina y monotonía... Y asume también los procesos históricos de los Pueblos, sus angustias y esperanzas, sus luchas de liberación. La «historicidad» de Jesús y la misma forma como él la asumió se convierten para nosotros en modelo y fuente de inspiración.

Desde nuestra espiritualidad tratamos de acercarnos a Dios imitándole, siguiéndole, entrando como él en la historia, con el mismo talante con el que él lo hizo, no precisamente huyendo o evadiéndonos, no buscándolo fuera de la historia. Tratamos de encontrarle encarnados en el día-a-día de la historia y sus procesos. El camino de Dios es el camino de la encarnación en la historia. Por eso, cuanto más tendemos a él más nos encaramos con la historia. Cuanto más escatológicos, más históricos nos hacemos.

---

1 G. GUTIERREZ, *Revelação e anúncio de Deus na historia*, en *A força histórica dos pobres*, Vozes, Petrópolis 1981, págs. 15ss.

2 *Missa da Terra sem males*, aleluya.

3 L. BOFF, *Nova evangelização*, Vozes, Petrópolis 1990, 83-84.

4 L. BOFF, *Pasión de Cristo, Pasión del mundo*, Indoamerican Press, Bogotá 1978, pág. 117ss.

En Jesús Dios *se abajó, en kénosis*. No se hizo genéricamente «hombre», sino concretamente pobre. Tomó la condición de esclavo (Fil 2, 7). Plantó su tienda entre nosotros (Jn 1, 14), entre los pobres[5]. No entró en el mundo en general -lo que ya supondría un «abajamiento»- sino en el mundo de los marginados. Eligió ese lugar social: la periferia, los oprimidos, los pobres. La kénosis de la «en-carn-ación» no consistió simplemente en asumir «carne»[6] sino en asumir también la «pobreza», la pobreza de la humanidad[7].

El seguimiento de Jesús en este espíritu ha llevado a un sin fin de latinoamericanos a realizar un éxodo físico y mental hacia los pobres, a insertarse en su mundo y su cultura, trasladándose «a la periferia, a la frontera, al desierto»...

El tema de la «inserción» es un destacado fenómeno actualmente consolidado entre los religiosos latinoamericanos. Ya en 1979 la CLAR afirmaba: «Se puede hablar de un éxodo de religiosos que se desplazan hacia las zonas marginales de las ciudades y hacia el campesinado para atender a los más necesitados y en busca de una vida religiosa más sencilla y evangélica»[8]. También por entonces Puebla (nº 733) lo confirma. Para algunos este fenómeno de la inserción marca el comienzo de un «nuevo ciclo» de vida religiosa en la historia[9].

La Iglesia, como un todo, si quiere ser cada vez más evangélica y más eficazmente evangelizadora, habrá de ir pasando por ese éxodo y entrando en esa kénosis; insertándose

---

5 Lc 1 y 2; C. ESCUDERO FREIRE, *Devolver el evangelio a los pobres. A propósito de Lc 1-2*, Sígueme, Salamanca 1978, 460 pp.

6 La visión clásica de la teología y de la doctrina cristiana a nivel popular se ha centrado casi exclusivamente en este aspecto, tomado de la filosofía griega: la unión metafísica de dos naturalezas, la divina y la humana. Cfr L. BOFF, l.c.

7 Ello puede indicarnos la limitación de la misma palabra «encarnación». Porque con no menor sentido podríamos utilizar otras, como: humanización, inculturación, historificación, abajamiento... y sobre todo de «empobrecimiento», o incluso «opción por los pobres», en el sentido de asunción de la pobreza y de la Causa de los pobres...

8 Cfr CLAR, *Experiencia latinoamericana de vida religiosa*, Bogotá ²1979.

9 Cfr V. CODINA. y N. ZEVALLOS, *Vida religiosa. Historia y teología*, Paulinas, Madrid 1987, pág. 182 y 196. Cfr allí mismo unas páginas sobre «espiritualidad de la inserción» (187-191). Sobre la inserción, más ampliamente, V. CODINA., *Fundamentos teológicos de la inserción*, Enfoque, CBR, La Paz, 57(agosto 1985)21-24. C. PALMES, *Dificultades de la inserción entre los pobres*, Enfoque, CBR, 55(1984)5-10. M. PERDÍA, *Proceso general de la vida religiosa en América Latina*, IX Asamblea de la CLAR, Guatemala 1985. B. GONZALEZ BUELTA, *El Dios oprimido. Hacia una espiritualidad de la inserción*, Editora Amigo del hogar, Santo Domingo 1988, 143 pp.; editado también en Sal Terrae, 1989.

-con sus recursos humanos y materiales y con toda su institucionalidad- en las capas populares mayoritarias, entre las mayores urgencias de los pobres, en la periferia de este mundo humano dividido en dos. El cuerpo místico de Cristo ha de estar donde estuvo el cuerpo histórico de Jesús.

En Jesús Dios *asumió una cultura*, se «inculturó». La eterna Palabra divina se expresó en el temporal lenguaje humano[10]. «El Evangelio es la Palabra / de todas las culturas. / ¡Palabra de Dios en la Lengua de los Hombres!»[11]. Y asumió este lenguaje con todas sus limitaciones. La Palabra universal balbuceó en dialecto. Asumió el contexto, se hizo contextual, hundió enteramente sus raíces en la propia situación. Nació en una colonia dependiente, fue reconocido como «el galileo». Acento galileo tenía cuando hablaba.

La encarnación nos pide vivir inmersos en nuestro contexto, adquirir contextualidad, ser lo que somos y serlo donde estamos. Amar nuestra propia carne -tierra, etnia, cultura, lengua, idiosincrasia, forma de ser...-, nuestra autoctonía, nuestra latinoamericanidad, y nuestra peculiaridad local. Un amor verdaderamente encarnado nos exige defendernos frente a la «adveniente cultura» científico-técnica, niveladora, homegenizadora, arrasadora de las riquezas y peculiaridades de nuestros Pueblos, sin que ello obste para asimilar los beneficios reconocidos de los avances científicos y técnicos.

En cuanto venido el cristianismo de un rincón de la cuenca del mediterráneo europeo, el misterio de la encarnación nos recuerda también la exigencia de inculturación[12], de asumir la cultura de cada pueblo para en ella vivir la fe y construir la Iglesia. El Espíritu del «Verbo encarnado» prohibe la predicación de una «cultura forastera»[13] como si fuera contenido de la

---

10 GS 58: «Dios, al revelarse a su pueblo, habló según los tipos de cultura propios de cada época».

11 Missa da Terra sem males, «Aleluya».

12 P. SUESS (org.), *Culturas e Evangelização*, Loyola, São Paulo 1991; ID., *Queimada e semeadura*, Vozes, Petrópolis 1988; VARIOS, *La Inculturación del Evangelio*, ITER, Caracas 1988; VARIOS, *Inculturação e libertação. Semana de estudos teologicos CNBB/CMI*, Paulinas, São Paulo 1986; J. COMBLIN, *Teología de la misión*, Buenos Aires 1974.

13 «Infieles al Evangelio del Verbo Encarnado, te dimos por mensaje cultura forastera». Cfr *Misa de la Tierra sin males*, Memoria penitencial. La Gaudium et

fe, así como la canonización de una cultura como cristiana, frente a las demás. Ninguna cultura es connaturalmente mejor ante Dios. Dios es «la luz de toda cultura»[14]. Dios las ama a todas por igual porque todas ellas son destellos singulares de su luz original. Como cada persona es imagen, única, irrepetible, de Dios, cada Pueblo, cada cultura es también imagen, colectiva y diferente, del Dios de todos los nombres, de todas las culturas.

La encarnación exige a la Iglesia no ser forastera, no ser eurocéntrica ni etnocéntrica, descentralizarse, hacerse autóctona, dar cabida y participación al liderazgo local y a toda la comunidad nativa y, sobre todo, respetar la identidad cultural y religiosa de los pueblos por la inculturación y el díalogo interreligioso[15]

En Jesús, Dios *entró en el proceso histórico de los pueblos*. Se hizo ciudadano de una colonia del Imperio. No permaneció al margen del proceso social. Jugó su peso en la correlación de fuerzas sociales. Se pronunció. Se definió inequívocamente en favor del pueblo, de los más pobres.

El Espíritu de Jesús nos lleva en América Latina a entrar en los procesos históricos de nuestros pueblos, asumiéndolos, encarnándonos en ellos, acompañando su marcha, compartiendo sus avances y sus retrocesos, definiéndonos inequívocamente del lado del proyecto popular, frente a cualquier Imperio.

Si creemos en el Dios de Jesús, en el Dios encarnado (no decimos en otro Dios), no es posible no entrar en política. No podemos seguir a nuestro Dios por otro camino que aquel que él siguió, el de la historia concreta y real de nuestros pue-

---

Spes (44) expresa por su parte el deber de la Iglesia: «La Iglesia, desde el comienzo de su historia, aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en la lengua de cada pueblo y procuró ilustrarlo además con su saber filosófico».

14 *Ibídem*, entrada.

15 Cfr *Redemptoris Missio* 52-57. «La conversión a la fe cristiana no significa una destrucción de la identidad cultural y religiosa del evangelizando, sino una plenificación de la misma con el evangelio»: Juan Pablo II. C. MESTERS - P. SUESS, *Utopía cativa*, Vozes, Petrópolis 1986.

blos y sus procesos, historia hoy tejida por el subdesarrollo, la miseria, las dictaduras, los regímenes de Seguridad Nacional, las democracias formales, el imperialismo enmascarado, la deuda externa, las políticas de ajuste, el neoliberalismo, el lucro privado y privativo, la ley del mercado, la falta de salidas al proyecto de los pobres, y para el bien de las mayorías...

En Jesús Dios se hizo acompañamiento del Pueblo, de los pobres, de los marginados, aun cuando parecían sujetos despojados de protagonismo histórico. En Jesús Dios reveló al mundo, a los que se creían protagonistas de la historia, que la Historia de Dios acontece y se gesta desde el reverso, desde los pequeños. Seguir a Jesús hoy implica querer seguir tejiendo la Historia de Dios desde sus verdaderos sujetos históricos, aunque parezca que han sido despojados de todo protagonismo histórico, aunque se nos quiera imponer un «final de la historia». Jesús entró en la historia en un momento también de triunfo del Imperio, pero no creyó en el «final de la historia» de la pax romana, sino en el Reino.

En Jesús Dios *asumió el conflicto*. Porque la historia es un conflicto permanente. Dios se manchó las manos. No exigió asepsia para la encarnación. Asumió sin repugnancia «una condición carnal y pecadora como la nuestra» (Rm 8, 3). No se desentendió ni se «lavó las manos». No se hurtó al conflicto. Tuvo miedo, pero siguió adelante. Previó que el conflicto iba a ser mortal, pero no se arredró. No «se murió»: le quitaron la vida. Sabía que se la jugaba y la entregó conscientemente (Jn 10, 18). Fue marginado por el Templo, tenido por loco (Jn 10, 20; Mc 3, 21), perseguido, se ordenó capturarlo (Jn 11, 57), fue excomulgado por las autoridades religiosas, amenazado de linchamiento (Lc 4,28-29; Jn 8, 59), capturado, ejecutado.

La conflictividad asumida -no buscada pero tampoco evitada cuando están en juego los intereses del Reino- es un rasgo característico de la espiritualidad de la liberación[16]. Esta no pretende ser neutral, apolítica ni abstracta. Frente a la pasividad y a la indiferencia con que la sociedad humana de los últimos siglos ha observado las diferentes teologías y espirituali-

[16] Cfr el apartado «La Cruz» y «Santidad política».

dades cristianas, la teología y la espiritualidad de la liberación han suscitado una viva polémica. Han irritado al Imperio y al Sanedrín, como Jesús. Ello puede ser un signo -no una garantía por sí mismo- de que sigue las huellas de su Maestro. La espiritualidad de la liberación se encarna en la historia, entra en el conflicto, en la ambigüedad, no exige que haya una pureza angélica en las partes en conflicto para poder comprometerse con las realidades terrestres.

La encarnación es revelación de Dios. Nos dice mucho sobre él. Es nuestra principal fuente de «información» (Jn 1, 18). Nos habla de cómo es Dios. El Dios de la encarnación es el Dios humanísimo. «Ha aparecido la humanidad de Dios» (Tit 2, 11). «Nuestro Dios es un Dios humanado, encarnado. Su Hijo, el Verbo, Jesucristo, Jesús de Nazaret, nacido de mujer, hijo de María, hombre histórico sometido a una cultura, en un tiempo, bajo un imperio... El misterio de la encarnación, para nosotros los cristianos, es la expresión máxima de la solidaridad humana de Dios. Jesucristo es la solidaridad histórica de Dios hacia los hombres. Con cada una de las personas humanas, con cada uno de los pueblos, con sus procesos históricos. Nuestro Dios es un Dios humanado, humanísimo, históricamente humanísimo. Para nuestra fe, los derechos humanos son intereses históricos de Dios...»

«Para nosotros no hay dos historias humanas: una historia profana y al margen de Dios, y otra historia sobrenatural que Dios cuidaría, que Dios haría suya. Sin negar lo que tradicionalmente los teólogos han llamado "orden natural" y "orden sobrenatural», "naturaleza" y "gracia", nosotros confesamos una única historia humana, porque el Dios salvador es el mismo Dios creador...»

«Esta humanitariedad de Dios, de Jesucristo, que es el Dios humanado, pasa por un proceso histórico concreto, determinado, de tensiones, de tentaciones, de conflictos con los intereses de los grandes de su tiempo: del imperio romano, del templo, de Jerusalén, de los latifundistas judíos, del legalismo que sometía al pueblo a un auténtico cautiverio espiritual...»

«Y si creemos en ese Dios, si aceptamos a ese Jesucristo, Dios encarnado, hombre conflictivo, acusado, con-

denado a muerte, colgado de una cruz, prohibido por los poderes imperiales, religiosos y económicos de su tiempo... necesariamente, como Iglesia, como comunidad de seguidores de Jesucristo, habremos de revisar y transformar nuestra propia teología, o sea, la sistematización de nuestra fe cristiana, la celebración de esta misma fe cristiana que es la liturgia, la administración de la vivencia de esta fe que es la pastoral, y la vivencia de esta misma fe en cada uno de los cristianos, que es la espiritualidad...»[17].

Por todo esto, la espiritualidad de la liberación es una espiritualidad de encarnación, apasionada por la realidad[18], siempre pendiente de los signos de los tiempos para escrutarlos, analizando la realidad, preocupada por encarnar en ella la fe, por inculturar y adaptar el mensaje a cada situación[19].

Este rasgo -también éste- no le viene del influjo de una nueva teoría filosófica, sino de su vuelta al Jesús histórico, al Dios-con-nosotros.

---

17 P. CASALDALIGA. *Al acecho del Reino*, Claves Latinoamericanas, México 1990, pág. 18-19.

18 Cfr los apartados «Pasión por la realidad» y «Contemplativos en la liberación».

19 «Esta adaptación de la palabra revelada debe mantenerse como ley de toda la evangelización»: GS 43, Cfr también ChD 13, OT 16, AA 24. «La predicación no debe exponer la Palabra de Dios sólo de modo general y abstracto, sino aplicar a las circunstancias concretas de la vida la verdad perenne del Evangelio» (PO 4). Cfr también GS 43, 44, 76

El seguimiento de Jesús

Ser cristiano no es pertenecer a una escuela, ni siquiera a la escuela de Jesús. El mismo podría aplicarse y aplicarnos -aunque salvando su plena y consecuente credibilidad- la advertencia que hacía al pueblo con respecto a los maestros de Israel: no os dediquéis a intentar hacer lo que yo digo; haced sobre todo lo que yo hago.

La gran preocupación de Jesús no fue crear una escuela de doctrina o una institución religiosa, sino provocar un seguimiento vital[1].

Ser cristiano es ser seguidor de Jesús, y la Iglesia es la comunidad de los seguidores de Jesús. Somos su cuerpo histórico ahora. El es un maestro-profeta, un maestro-camino. No sólo proclama la verdad; es la Verdad, porque la hace. No sólo anuncia la vida; es la Vida, porque la da. Es el Camino de la Verdad hacia la Vida plena.

Los primeros cristianos y hoy día los cristianos de las comunidades en América Latina supieron y saben sintetizar muy bien esta exigencia máxima del seguimiento: ser cristiano era entrar en el «odos», en el camino, en la «caminhada».

Es verdad, como nos recuerdan los exegetas, que no nos interesan tanto las *ipsissima verba* o las *ipsissima facta*, cuanto la *ipsissima intentio Iesu*[2], pero esa intención de Jesus sólo podemos verificarla en sus actitudes y en sus actos.

Una cultura muy típicamente «magisterial» -ya en el mundo hebreo, pero sobre todo en el mundo griego- quizá no podía o no estaba preparada para captar más de inmediato la actitud renovadora de ese Maestro nuevo que vino primero a ha-

---

1 Los mismos evangelios reflejan esta voluntad de Jesús en la alta frecuencia con que aparece el verbo seguir, «ákoulouzein»: 79 veces, de ellas 73 en relación con Jesús.

2 Es decir, lo que más nos interesa conocer no son «las palabras exactas» que Jesús pudo pronunciar, ni «los hechos precisos» que realizó, conocidos con la mayor certeza histórica posible; lo que más nos interesa es conocer «la verdadera intención», el objetivo fundamental que animó a Jesús en aquellas palabras o hechos.

cer, para después enseñar, que «perdió» treinta años siendo un simple vecino trabajador, que pasó, como caminante y camino, haciendo el bien, que resumió todas sus enseñanzas en la práctica del amor y en la práctica extrema de amar hasta dar la vida. Nadie como él ha proclamado, con la palabra, con la vida y con la muerte que «obras son amores».

Los discípulos de Jesús, desde el primer momento, son invitados a seguirle (Jn 1, 39), y el auténtico discipulado, a lo largo de la historia cristiana, ha sido sinónimo de seguimiento. Simultáneamente, a lo largo de esa historia también, el seguimiento ha sido o tergiversado u ofuscado por una doble tentación: la de codificar en dogmas de doctrina el propio misterio del Jesús histórico y la «revolución» espiritual que traía consigo, o la de reducir a un mimetismo de seguimiento -la imitación- lo que habría de ser, a lo largo de los siglos, sustancialmente igual y constantemente diversificado, un seguimiento responsable, creativo, profético.

Si creemos que en Jesús de Nazaret se da la plena revelación personal e histórica de Dios, es lógico que «los adoradores de Dios en espíritu y verdad» (Jn 4, 23) procuremos ser seguidores en espíritu y en verdad de ese Jesús. A Dios nadie lo ha visto (Jn 1, 18), excepto el Hijo, que es Jesús. Nadie ha «practicado» plenamente a Dios en la historia excepto ese su Hijo histórico. Seguir a Jesús es, pues, en última instancia, «practicar al Dios de Jesús», practicando por el seguimiento al propio Jesús de Nazaret.

La Tradición viva (las primeras comunidades apostólicas o postapostólicas, los santos Padres, el *sensus fidei*, el magisterio y los santos) siempre ha querido reactivar ese seguimiento de Jesús como la versión auténtica de la pertenencia a la Iglesia de Jesús. Cada coordenada geográfica, cultural, histórica, social, ha posibilitado y ha exigido un modo de seguimiento, o ha reclamado la preferencia por unas actitudes y unas prácticas -siempre, intencionalmente por lo menos, fieles al mismo y único Jesús- que respondieran mejor a la vivencia y al anuncio del Evangelio en una hora y lugar determinados e hicieran presente, con rostro adecuado, a ese único y plural Jesús.

América Latina, como lugar cultural y social diferente, y con su hora de urgencia y de compromiso, debe caracterizar, ubicada y proféticamente, el seguimiento de Jesús hoy y aquí.

Hoy, en América Latina, con la irrupción de los pobres, y recogiendo toda la búsqueda y los logros de los estudios bíblicos de los últimos tiempos, el Espíritu está haciendo surgir, en la experiencia espiritual de esta hora del Continente, un nuevo rostro de Jesús, y nos pide que asumamos como propias ciertas actitudes suyas más pertinentemente nuestras. Hasta en la literatura y en el arte. A las clásicas «Vida de Jesús» de un Ricciotti o de un Vilariño, replican, entre nosotros, «La práctica de Jesús» de Echegaray o «Jesús, hombre en conflicto» de Bravo; y a la pintura de un Velázquez o de un Rouault, responden, entre nosotros, los dibujos y murales de Cerezo Barredo o de Pérez Esquivel.

Si cambia la imagen de Jesús, cambia consecuentemente la conceptuación que la Iglesia tiene de su misión, de la evangelización, del seguimiento; sin dejar de ser él, Jesús, y sin dejar de ser ella, la Iglesia de Jesús. Por eso, a quienes queremos seguir a Jesús, actualizándolo hoy e inculturándolo aquí, nos importa grandemente estar atentos a este su rostro nuevo que aparece en América Latina y que sacude profundamente nuestras acostumbradas prácticas de seguimiento, de eclesialidad, de evangelización.

Evidentemente, bajo ninguna coordenada cultural o histórica pueden dejarse de lado aspectos esenciales que no pueden sufrir variación. Honestamente creemos que en ciertas coordenadas, de hecho, se han dejado demasiado en la penumbra aspectos fundamentales del real Jesús histórico. Lo que hacemos en este apartado es preguntarnos por los principales *rasgos del rostro nuevo de Jesús* que emerge en esta hora espiritual de América Latina y qué *actitudes suyas* debemos hacer más nuestras[3].

Los *rasgos* serían éstos:

---

[3] En torno a los rasgos y a las actitudes de Jesús, para no abrumar con citas bíblicas, nos remitimos simplemente a los cuatro evangelios. Por el carácter sintetizador que tiene este elenco de rasgos, reunimos aquí, casi simplemente enunciadas, no pocas afirmaciones que están explayadamente expuestas en sus lugares correspondientes.

•*Jesús histórico, revelador de Dios.* Dios se nos revela en la historia y, privilegiadamente, en la historia de Jesús. Hoy conocemos a Jesús mejor que nunca y nos sentimos muy cerca del Jesús histórico. Y nos hemos hecho conscientes de que la historicidad de Jesús forma parte constitutiva de la encarnación de Dios. Sus palabras, sus prácticas, sus gestos, todos los rasgos del Jesús histórico son para nosotros destellos de la revelación de Dios, y pistas para el seguimiento de Jesús. El Nuevo Testamento no dice tanto que Jesús sea Dios, cuanto que Dios «es» Jesús; es decir, no es que sepamos previamente o al margen de Jesús quién es «su» Dios, y que esa idea la apliquemos después a Jesús, sino que, por el contrario, es por el Jesús histórico como conocemos al Dios de Jesús. En la historia total de Jesús se nos revela el Dios cristiano.

•*Jesús, profundamente humano.* Frente a un Cristo entendido casi exclusivamente como Dios, hemos redescubierto al Cristo de nuestra fe -Dios verdadero- en el Jesús histórico, verdadero ser humano, que crece, discierne, valora, duda, decide, ora, se indigna, llora, no sabe, tiene fe, pasa crisis... Todo en su vida es para nosotros ejemplo de humanidad lograda. Sólo Dios podía ser tan profundamente humano.

•*Jesús, entregado a la Causa del Reino* . El dato histórico más cierto que tenemos de la vida de Jesús es que el tema central de su predicación, la realidad que daba sentido a toda su actividad, fue el Reinado de Dios. Jesús no predicaba a «Dios» simplemente, ni a la Iglesia, ni a sí mismo, sino el «Reinado de Dios». Esa es la Causa por la que él vivió, de la que habló, por la que se arriesgó, por la que fue perseguido, condenado y ejecutado. Fue un hombre entregado a una Causa. El Reino fue su opción radical y absoluta.

•*Jesús, anunciador del Dios del Reino.* Jesús no hablaba simplemente de Dios. No es un ser metafísico que pueda ser pensado en sí mismo, al margen de los hombres o de la Historia. El Dios de Jesús es el Dios del Reino. Jesús recoge y purifica las tradiciones veterotestamentarias sobre Dios: es un Dios de la Historia, un Dios que escucha los clamores de su Pueblo, que interviene históricamente para liberarlo, que sufre con él, que carga con su proceso hacia la Tierra Prometida... Jesús no predicó a un Dios abstracto, espiritualista, ahistórico, impasible, imparcial ante los conflictos históricos...

•*Jesús, pobre y encarnado entre los pobres.* Jesús fue realmente pobre, vivió entre los pobres y se situó siempre en su perspectiva y en sintonía con sus intereses. Asumió su Causa consecuentemente. Se situó frente a los poderosos. Hizo suyos los dolores y las aspiraciones de los pobres. Su pobreza y su ubicación social entre los pobres son un dato esencial que atraviesa la vida toda y el mensaje de Jesús.

•*Jesús, subversivo.* Jesús no proclamó un mensaje socialmente irrelevante. Más aún; no sólo tenía relevancia su mensaje, sino que se revelaba y se rebelaba concretamente como subversivo. Jesús propone un orden de valores que subvierte el orden establecido; un nuevo tipo de relaciones humanas y un nuevo tipo de relaciones humano-divinas. No acepta las convenciones sociales ni los legalismos religiosos. Define el poder y la autoridad como servicio. Presenta una imagen distinta de Dios. Es un inconformista. Proclama y realiza un Reinado de Dios que implica la reestructuración y transformación del mundo presente.

•*Jesús, practicador del Reino.* La relación de Jesús con el Reino no fue la de un simple decir, sino la de un hacer. Reveló el Reino con «hechos y palabras». La misión de Jesús no se redujo a dar información sobre el Reino, sino a realizarlo, empeñando la vida toda en esa tarea. Hasta tal punto que un santo Padre, llegaría a llamarle «el Rey y el Reino» personificado. Las prácticas de Jesús tienden a realizar la voluntad de Dios -el Reino- en la historia misma, en su situación concreta. Su palabra y su anuncio forman parte de esa práctica.

•*Jesús, denunciador del anti-Reino.* Jesús no sólo anuncia la Buena Noticia sino que denuncia lo que se opone a ella. Denuncia grupos sociales -no sólo a personas individuales- que explotan al Pueblo en la esfera social y/o religiosa. Levanta una impresionante protesta social frente a toda forma de opresión, enfrentándose incluso contra el Templo y la religión opresores.

•*Jesús, libre.* Frente a la familia, frente a la sociedad, frente al dinero, frente a los poderosos y los poderes, frente a la ley, frente al Imperio, frente al Templo, frente a la persecución y a la muerte. Libre incluso frente al Pueblo, cuando éste se comporta interesada o irresponsablemente. Pueblo en medio

del Pueblo, Jesús no es «basista»[4] ni paternalista, no infantiliza al Pueblo ni lo canoniza.

•*Jesús, a favor de la vida del Pueblo.* Jesús aparece como testigo del Dios de la Vida, que viene para que el pueblo tenga vida y la tenga en abundancia. Y manifiesta ésta su misión refiriéndola siempre muy concretamente a la infraestructura de la vida humana: pan, salud, vestido, libertad, bienestar, relaciones fraternas...

•*Jesús, compasivo.* Se compadece de las muchedumbres, de los enfermos, del sufrimiento humano. Se conmueve hasta las entrañas. Se hace escandalosamente solidario de aquellos que estaban oficialmente privados de toda solidaridad (leprosos, prostitutas, publicanos...).

•*Jesús, ecuménico.* El, hijo de un Pueblo que se sentía elegido en exclusividad, no tiene mentalidad de secta; ha venido incluso para derribar el «muro de la separación». Su óptica se inscribe en el horizonte del macro-ecumenismo del Reino. Declara que está con él quien está con la Causa del Reino. Propone como modélica la conducta del cismático samaritano que se hace prójimo del enemigo judío. Presenta el amor a los pobres como el criterio escatológico de salvación que nos juzgará a todos por encima de credos y fronteras.

•*Jesús, feminista.* Muestra frente a la mujer un comportamiento revolucionario para los parámetros de su cultura y de su tiempo. Es el «hijo del hombre» que se sabe «hijo de mujer», el «hijo de María». Se deja seguir por mujeres y las incorpora a su comunidad itinerante. Es amigo íntimo de Marta y de María. Entabla alta confidencia, en público, con la mujer samaritana. Las lágrimas de la viudas de Naím y las impertinencias de las cananeas le vencen y le arrancan la más tierna solidaridad. Constituye como primera testigo de su resurrección a la mujer, que en aquella cultura era inhábil para dar testimonio válido.

•*Jesús, conflictivo.* Su Buena Nueva para los pobres fue a la vez mala noticia para los ricos. No fue neutro o imparcial. Se definió ante el conflicto social y ante la dominación religiosa. Tomó partido inequívocamente en favor de los pobres y de los excluidos. No claudicó en sus posturas *pro bono pacis.* Fue toda su vida, ya desde niño, «señal de contradicción».

---

[4] Nos referimos a la postura de quienes absolutizan la opinión de la «base», el pueblo, sin acogerla también con la necesaria actitud crítica.

•*Jesús, perseguido y mártir.* Lo persiguieron los poderes políticos, económicos y religiosos. Vivió la mayor parte de su vida pública habitualmente difamado y perseguido. Varias veces tuvo que buscar formas de huir y de posponer la muerte prematura que no logró evitar finalmente. Vivió «marcado para morir». Su vida fue puesta a precio oficialmente y en su muerte se conjugaron los intereses sociales, políticos y religiosos. Murió asesinado por el Latifundio saduceo, por el Templo/Banca y por el ejército imperial. Y pasó a ser conocido como el Crucificado y el Testigo Fiel.

•*Jesús, camino, verdad y vida del Reino.* Los evangelios nos presentan a Jesús como un hombre en camino hacia «su hora», que es la Pascua. La «crisis galilea» que él vive discerniendo el modo del Reino y las sucesivas decepciones que experimenta por causa del Pueblo y de sus propios discípulos -que esperan y piden otro Reino-, así como la agonía del huerto o el abandono de la cruz no le impiden a Jesús seguir siendo el testigo del Reino que se acerca inexorablemente. El ha sido, como *nadie, en* vida, la «*esperanza contra toda esperanza*», al mismo tiempo que ha sido el más fracasado de los maestros y el profeta maldito del madero. Y por eso ha llegado a ser, para todos, no sólo el Camino y la Verdad, sino también la Resurrección y la Vida.

Donde la enumeración anterior pone «Jesús», cada uno de nosotros debería poner, con humildad, pero también con asumida responsabilidad, su propio nombre. O, de lo contrario, el seguimiento de Jesús se nos quedaría en una fórmula vana o en una práctica claramente desubicada.

Como debemos dar razón de nuestra esperanza escatológica, debemos dar razón de nuestro seguimiento histórico.

Insistimos en que se trata de los rasgos del Jesús histórico y en que la espiritualidad latinoamericana de la liberación es específicamente una espiritualidad de compromiso histórico, en la praxis, por la asunción de las causas vitales de las mayorías pobres, y en la concretización de la solidaridad. Siempre, debemos hacer hincapié en vivir esos rasgos en los varios sectores a donde ha de llegar nuestra espiritualidad, para ser íntegra y armónica: el temperamento personal, la vida privada, la familia, el trabajo, la comunidad eclesial, la organización militante...

También, en este sentido, el Hombre y la Mujer Nuevos del Continente reclaman un Cristiano y una Cristiana Nuevos. El obispo Romero, la campesina Margarida Alves, el joven Néstor Paz, la maestra Fanny Abanto... han seguido al Jesús histórico de modo diferente -precisamente por «nuestro»- a como lo siguieron Ignacio de Antioquía, Teresa de Jesús, Domingo Savio o María Goretti.

La opción fundamental de la vida de Jesús -la voluntad del Padre, el Reino «en la tierra como en el cielo»- también para nosotros sigue siendo «la» opción. Y, bajo la acción del Espíritu y ante las exigencias de los pobres, sentimos que esa opción fundamental debemos vivenciarla privilegiando las siguientes *actitudes*:

-la indignación profética;

-la com-pasión solidaria;

-la permanente actividad liberadora de todo tipo de amarras físicas o espirituales, sociales o religiosas;

-la reivindicación del protagonismo para los pobres, en esta historia, camino del Reino,

-la constante comunión de confianza filial con el Padre, con el «Padrecito, Abba»,

-el compartir familiar (la «partilha» fraterna) con todos pero sobre todo con los pobres, los marginados, los no ciudadanos, los no-personas, los prohibidos, los «subversivos» de los varios (des)órdenes establecidos;

-la pobreza y la renuncia del *Siervo Sufriente* y su kénosis o despojamiento radical, dejando de lado lazos e intereses, seguridades y status, comodidad y consumismo, buen nombre y prestigio;

-el coraje para cargar la cruz cada día sin miedo a la conflictividad y sin ahorrar siquiera la propia vida;

-la confianza en la ternura maternal del Padre, que cuida de las aves y de los lirios y que se preocupa hasta de los cabellos de cada uno de sus hijos e hijas; y la «esperanza contra toda esperanza».

-en constante comunitariedad, socializando siempre esta vivencia espiritual,

-en la «lectura popular de la Biblia» y en su confrontación con la vida y con la política; en las celebraciones de la fe, tanto personal como familiar o litúrgica,

-en la Eucaristía, que, sobre todo, en América Latina, no puede dejar de ser simultáneamente «fruto de la tierra y del trabajo», y de la lucha y de la sangre: la Pascua de Jesús y la Pascua del Pueblo;

-en una conjugación integrada de lo personal y grupal, de lo cultural y político, y hasta de lo geopolítico también, dentro de aquel macroecumenismo que nos hace caminar y luchar con todos aquellos y aquellas que, sabiéndolo o no, viven fundamentalmente la misma opción por el Reino;

-en aquella libertad del Espíritu que «sopla donde quiere» y «hace nuevas todas las cosas», como Espíritu de la transformación radical (en la conversión personal y en la revolución social) y como Espíritu de la inculturación sin fronteras y de la creatividad utópica;

-siempre, y a pesar de todas las contradicciones, decepciones y fracasos, con aquella confianza filial que sabe que el Padre es mayor que todo; que el Hermano «está con nosotros hasta el fin»; que el Reino ya está presente, y que más allá de esta primera Historia y de la inevitable muerte, llegará a su plenitud escatológica.

Contemplativos en la Liberación

Todo lo que es el movimiento cristiano de la Liberación, es decir, teología de la Liberación, Iglesia de los pobres, comunidades de base, participación de los cristianos en los movimientos populares, todo el imaginario social y religioso de la liberación -poesía, música, literatura-, toda la experiencia pastoral popular acumulada durante estos años, la interminable lista de testigos de sangre que ha avalado con su martirio esta «caminata»... todo esto es inexplicable sin la experiencia espiritual que forma el patrimonio-fuente[1] que inspira y mueve a esta nube de testigos.

Los anteriores movimientos de espiritualidad experimentaron a Dios sobre todo en el desierto (anacoretas, padres del desierto...), en la oración y el trabajo del monasterio (*ora et labora*, ora y trabaja), en el estudio y la oración para la predicación (*contemplata aliis tradere*, pasar a otros lo contemplado), en la acción apostólica (*contemplativus in actione*, contemplativo en la acción)[2]...

---

1 «Detrás de toda práctica innovadora en la Iglesia, en la raíz de toda verdadera y nueva teología, late una experiencia religiosa típica que constituye la palabra-fuente: todo lo demás proviene de esa experiencia totalizante; todo lo demás es simplemente el intento de traducirla dentro de los marcos de una realidad históricamente determinada. Sólo a partir de este presupuesto pueden entenderse las grandes síntesis de los teólogos del pasado, tales como san Agustín, san Anselmo, santo Tomás, san Buènaventura, Suárez, o del presente, como Rahner y demás maestros del espíritu. Toda experiencia espiritual significa un encuentro con el rostro nuevo y desafiante de Dios, que emerge de los grandes desafíos de la realidad histórica». L. BOFF, *Contemplativus in liberatione*, en VARIOS, *Espiritualidad de la liberación*, CEP, Lima ²1982, pág. 119-120.

2 Una pequeña referencia a esta evolución histórica de la contemplación cristiana en relación con la espiritualidad de la liberación ha sido presentada por Leonardo BOFF en *Ibid.*, 119ss. Sobre la influencia mística platónico-oriental en la contemplación cristiana, cfr S. GALILEA, *Espiritualidad de la liberación*, en *Religiosidad popular y pastoral*, Cristiandad, Madrid 1980. pág. 148ss. Sobre la polémica católico-protestante de mediados de este siglo en torno a la helenización de la mística cristiana, cfr L. BOUYER, *Introducción a la vida espiritual. Manual de teología ascética y mística*, Barcelona, Herder 1964, pág. 332-344.

Nosotros creemos que hoy, en fidelidad creativa a esta tradición viva, nos toca a nosotros en América Latina vivir la contemplación en la acción liberadora (*contemplativus in liberatione*), descodificando la realidad mezclada de gracia y pecado, de luz y sombra, de justicia y de injusticia, de violencia y paz... descubriendo en ese proceso histórico de la liberación, la presencia del Viento que sopla donde quiere, descubriendo y tratando de construir la Historia de la Salvación en la única historia, descubriendo la Salvación en la Liberación. En el llanto de un niño, o en el clamor violento de un pueblo[3], tratamos de «escuchar»[4] a Dios, haciéndonos al propio oído de Dios, que escucha el clamor de su pueblo (Ex 3).

La tradición cristiana anterior nos educó bajo un modelo de oración que sólo subía, y no bajaba. Plásticamente lo sugiere el título clásico de «la subida del monte Carmelo». El elevador de la oración nos podía dejar ahí, en las nubes, inactivos. Y eso no vale. Porque Dios no necesita de nuestra oración, ni está en las nubes. Los que necesitamos de la oración somos nosotros y los hermanos, y tampoco andamos por las nubes, sino por el trabajado y conflictivo camino de la construcción del Reino. Nosotros creemos que hay que subir y bajar, y que tanto más subimos por la falda del monte del Reino cuanto más bajamos y nos sumergimos en la kénosis de la encarnación, en la pasión por la realidad y la historia...

Al hablar pues de ser «contemplativos en la liberación» hablamos de la experiencia de Dios típica de los cristianos latinoamericanos. Es el secreto, el corazón, la clave de nuestra espiritualidad. Sin captar esto no es posible entenderla; sería malinterpretada como un reduccionismo cualquiera.

La materia y el contexto sobre la que hacemos la experiencia de Dios

Ya hemos dicho que la espiritualidad de la liberación se caracteriza típicamente por su «realismo», por su «pasión por la

[3] Puebla 87-89.

[4] La contemplación, que ha sido clásicamente definida como «visión» sin imágenes, intuitiva, puede ser descrita también como «audición o escucha» sin imágenes, intuitiva, radar abierto en contacto directo, panel solar que se ofrece al sol, estar ante...

realidad», por su afán machaconamente insistente en «partir de la realidad y volver a ella»[5]. ¿Será de extrañar que también su experiencia de Dios parta de y vuelva a la realidad? Esa es la primera novedad: la materia, el campo, el lugar a partir del cual nosotros en América Latina hacemos la experiencia de Dios no es «lo puramente espiritual», ni «lo apartado del mundo», ni el mundo intelectual de las abstracciones teológicas, sino «la realidad» más real...

Se trata de la realidad en todas sus dimensiones:

-la realidad histórica, es decir, la historia misma, percibida como ámbito de la libertad, de la responsabilidad humana, de la creatividad del ser humano, para el ejercicio de la tarea que Dios le encomendó;

-la realidad política: la construcción de la sociedad, las tensiones de la convivencia, la correlación de fuerzas, los conflictos entre los intereses de los distintos sectores;

-con especial énfasis, el movimiento popular, los pobres organizados: sus estrategias, sus triunfos y sus derrotas, sus desánimos y sus esperanzas;

-la dimensión geopolítica, los esfuerzos de los pueblos por ser sujetos soberanos y libres, los imperialismos viejos y nuevos, la transnacionalización y la mundialización, la ola de neoliberalismo triunfante y la resistencia de los pobres, el reacomodo del viejo orden internacional en un mundo unipolar y el persistente esfuerzo por un nuevo orden internacional...

-los problemas diarios de nuestra vida[6]: el deterioro del nivel de vida, la carestía, la lucha por la sobrevivencia, la amenaza de estallido social, la represión, el desempleo, la marginación, los menores abandonados, el narcotráfico, las diarias consecuencias sociales de la Deuda Externa, la sacudida de los «ajustes económicos» que los organismos financieros internacionales nos imponen, los problemas más reales y «materiales» de nuestra vida...

En esta «realidad tan real» es donde hacemos nuestra experiencia de Dios como contemplativos en la liberación[7]. No

---

[5] Cfr el apartado «Pasión por la realidad».

[6] V. CODINA, *Aprender a orar desde los pobres*, en *De la modernidad a la solidaridad*, CEP, Lima 1984, pág 221-230.

[7] «El compromiso liberador está significando para muchos cristianos una auténtica experiencia espiritual, en el sentido original y bíblico del término: un vivir en el Espíritu que nos hace reconocernos libre y creativamente hijos del Padre y hermanos de los hombres». G. GUTIERREZ, *Prassi di liberazione e fede cristiana*,

negamos el sentido que tiene también para nosotros el «retirarse», la soledad, la «experiencia de desierto»... Pero entre nosotros se trata siempre de un apartamiento sólo metodológico, instrumental, no de contenido: nos retiramos «con la realidad a cuestas», con el corazón grávido de mundo. No nos retiramos del mundo; simplemente nos adentramos en su dimensión de profundidad, que para nosotros es religiosa[8].

Las mediaciones para esa experiencia de Dios

La primera mediación para la realización de esta experiencia es, lógicamente, *la realidad misma.* No se puede experimentar a Dios en la realidad si nos alejamos de ella. Se trata pues de estar presente en la realidad: la apertura a la realidad, la encarnación, la «inserción»... Esta es la mediación que nos proporciona la materia o el contexto sobre el que hacemos esta experiencia.

Otra gran mediación es *la fe*[9]. La fe nos da una visión contemplativa de la realidad[10]. La contemplación de la que hablamos se da a la luz de la fe. Experimentamos a Dios en medio de la realidad y de la historia, pero en la fe, por la fe. Ella es la luz que desvela presencias y dimensiones que sin ella permanecen ocultas[11].

Otra mediación es *la Palabra de Dios en la Biblia.* Dios escribió dos libros: un primer libro, el de la Vida (la creación, la realidad, la historia...), y para que pudiéramos interpretarlo escribió

---

en R. GIBELLINI (coord.), *La nuova frontiera della teologia in America Latina*, Queriniana, Brescia 1975, p. 35.

8 Ya decimos en otro lugar que nuestra espiritualidad no huye de la ciudad, del mundo, del conflicto, de la ambigüedad, de la vida diaria más trivial: cfr el apartado «Santidad política» de E2.

9 P. CASALDALIGA, *El vuelo del Quetzal*, Maíz Nuestro, Panamá 1988, pág. 128.

10 La fe nos introduce en una «ruptura epistemológica»: vemos la realidad desde otra óptica, con una perspectiva nueva. «Con los ojos de la fe ya no se habla de simples injusticias estructurales, sino de una verdadera situación colectiva de pecado; no decimos únicamente que el diagnóstico social es desolador, sino que denunciamos la situación como contraria al designio histórico de Dios. La liberación no es vista tan sólo como un proceso social global, sino como una forma de concretarse y anticiparse la liberación absoluta de Jesucristo»; cfr L. BOFF, *Fe en la periferia del mundo*, Sal Terrae, Santander 1981, pág. 225.

11 La fe produce aquella transfiguración a la que podía referirse BERDIAEFF: «Cuando mi hermano tiene hambre eso es un problema material para él, pero para mí es también un problema espiritual».

un segundo libro: la Biblia[12]. Tomar la Biblia como encerrada en sí misma, cosificada, como la reserva total y autosuficiente de todos los misterios humanos y divinos, es una nueva idolatría, fanatizada. La Biblia es una mediación (peculiar, sumamente valiosa y venerable por demás) que el Señor nos ha dado para ayudarnos a discernir su Palabra viva, que nos sorprende agazapada en cualquier lugar de la historia, porque hoy Dios sigue «revelándose» y sigue pronunciando su Palabra viva. Encerrados en el libro de la Biblia no es posible ser contemplativos en la liberación. «La Biblia y el periódico» son dos columnas capitales sobre las que asentar una vida cristiana liberadoramente contemplativa.

La Biblia -que es narración, historia, vivencia de un pueblo, de Jesús, de las primeras comunidades cristianas- es, por eso mismo, una exposición contemplativa de la presencia de Dios actuando en el mundo. En América Latina ese carácter actuante del Dios de la Biblia se privilegia como nota esencial de la teología y de la espiritualidad de la liberación. Esta es la nueva lectura de la Biblia entre nosotros. Una relectura sumamente legítima, a nuestro entender, porque es la vuelta a la «lección» que la Biblia quiere darnos.

Esa lectura se ha salido de las manos y de los ojos de los especialistas, para hacerse proféticamente «lectura popular». Como políticamente el Pueblo latinoamericano ha conquistado en la Sociedad la voz prohibida, así en la Iglesia las comunidades latinoamericanas se han apropiado de la Biblia. «La Biblia en las manos del Pueblo» es uno de los fenómenos espirituales de más fecundo porvenir para la Iglesia de América Latina. Puede hablarse con razón de la «cultura de las comunidades eclesiales de base como una nueva cultura bíblica»: la Biblia esparcida por el día a día de la vida del Pueblo, en su oración y en sus luchas. Una vivencia y una interpretación, no escritas sistemáticamente, pero múltiplemente expresadas, en celebraciones y cánticos, poesías y dramatizaciones, visitas y fiestas, encuentros y asambleas, mantas y camisetas... «Exactamente como la Palabra de Dios misma antes de recibir su forma escrita de Biblia»[13].

---

[12] Henri de LUBAC, *Esegesi medievale, I quattro sensi della Scritta*, Ed. Paoline, Roma 1952, pp 220-221.

[13] *Culturas oprimidas e a evangelização na America Latina*, Texto base, 8º Encontro Intereclesial das Cebs, Editora Pallotti, Santa María, RS, Brasil 1991, pág. 90.

Utilizamos también como mediaciones los *diferentes recursos* de los que podemos echar mano para un mejor conocimiento de la realidad: los análisis sociológicos y económicos, la antropología, los análisis culturales, la psicología, la experiencia acumulada en las prácticas de educación popular, comunicación popular, metodología de reflexión/acción, métodos participativos, métodos de análisis popular de la realidad, etc. Con todo ello procuramos hacer nuestro discernimiento cristiano[14] de la realidad.

Junto a todas estas mediaciones (unas más iluminadoras, como la Biblia, otras más analíticas, como los análisis, la teología o las diversas metodologías pastorales), la mediación que completa el cuadro es la práctica asidua de *la oración misma* (Lc 18, 1). La experiencia de Dios, en efecto, es una experiencia contemplativa[15]. Por eso, la oración personal, la oración comunitaria, el espíritu de fe que hace plantearse las cosas cuasiespontáneamente desde la perspectiva de la profundidad, un habitual «estado de oración» (1 Tes 5, 16-18; Hch 17, 28), y un cierto nivel alcanzado de contemplación... son también mediaciones para nuestra experiencia de Dios en la realidad.

Nuestra experiencia tiende a conjuntar las mediaciones. Ninguna de ellas vale por sí sola. Hay que «leer los dos libros, el de la Biblia y el de la Vida». Hay que iluminarse con la Palabra de Dios, pero igualmente hay que echar mano de las mediaciones analíticas, hermenéuticas, en una actitud interdisciplinar[16]. Hay que hundirse en la Biblia, pero también en la realidad. Hay que aplicar «un oído al Evangelio y otro al pueblo», en palabras del argentino obispo mártir Angelelli.

---

14 «El recurso al auxilio de las ciencias sociales no proviene de una mera curiosidad intelectual, sino de una profunda preocupación evangélica»: P. R. HILGERT, *Jesús histórico, ponto de partida da cristologia latinoamericana*, Vozes, Petrópolis 1987, pág. 39. Cfr también: J. M. CASTILLO, *El discernimiento cristiano*, Sígueme, Salamanca ²1984. J. SOBRINO, *El seguimiento de Jesús como discernimiento*, «Concilium» 14/3(1978)

15 «La presencia de Dios en nosotros no puede conocerse más que por experiencia; no puede expresarse con sólo palabras»: antífona 3B del oficio de lectura del día de santo Tomás de AQUINO propio de la Orden de Predicadores, pág. 564. Otro tanto afirma san Juan DE LA CRUZ: «ni basta ciencia humana para lo saber entender, ni experiencia para lo saber decir; porque sólo el que por ello pasa lo sabrá sentir, mas no decir»; *Subida al monte Carmelo*, prólogo, § 1.

16 El Concilio Vaticano II alentó ya esta interdisciplinariedad: GS 62, 44; PO 19; OT 15, 20...

Contemplar... ¿desde dónde?

Lo que contemplamos en cuanto «contemplativos en la liberación» no es igualmente accesible desde cualquier lugar, bajo cualquier ángulo de visión. Análogamente a lo que ocurre en la visión espacial normal, también en las realidades del espíritu hay «perspectiva», es decir, el lugar en el que nos situamos influye, en cuanto que sitúa en primer plano unos aspectos determinados, pone a un lado otros, y aleja o incluso oculta algunos. A cada punto de vista corresponde una perspectiva: «no se piensa igual desde una choza que desde un palacio».

Unos puntos de vista son mejores y otros peores. Hay puntos de vista inviables, y hay otros privilegiados. El lugar privilegiado para contemplar la historia y la Historia de la Salvación es el lugar social de los pobres[17]. El punto de vista de los poderosos niega la Liberación[18]. Ser contemplativo en la Liberación supone una opción por los pobres.

El mismo Señor Jesús lo dejó claramente establecido: «Te bendigo, Padre, porque has ocultado estas cosas a los sabios e inteligentes y se las has mostrado a los pequeñitos» (Lc 10, 21-24). Por contraposición a «sabios y entendidos» Jesús no dice «tontos» sino «pequeñitos». Los «sabios y entendidos» a los que se refiere son pues los que comparten la «sabiduría de los grandes». Frente a esta sabiduría Jesús opta por la otra, la de los pequeñitos, la única que logra entender «estas cosas», lo cual a Jesús le alegra, le hace exultar. Hay pues cosas que los pequeñitos ven, comprenden, contemplan, y a las que los grandes permanecen ciegos. ¿Cuáles son «estas cosas»?

Para Jesús, «estas cosas» no son otras que las que él mismo lleva continuamente entre manos: las preferencias del Padre, las cosas del Reino, lo relativo al anuncio de la Buena Noticia a los pobres, los anhelos de liberación de los pequeñi-

---

17 «El lugar teológico fundamental es el punto de vista de los pueblos oprimidos en lucha por la liberación. Tanto, porque siendo el lugar donde más profundamente se manifiesta el sentido de la historia humana es de prever que allí se manifieste más profundamente la presencia divina, como porque la elección de ese lugar parece ser la traducción geopolítica más coherente con la opción evangélica por los marginados». Cfr G. GIRARDI, *La conquista, ¿con qué derecho?*, DEI-CAV, San José/Managua 1988, pág. 14.

18 «Las metrópolis están impedidas de tener esperanza: están amenazadas por los "stablishments", que temen todo futuro que los niegue. Para pensar, en las metrópolis, es necesario, primero, "hacerse" hombres del Tercer Mundo». Cfr P. FREIRE, *Tercer Mundo y teología*, en «Perspectivas de Diálogo», 50(1970)305.

tos, la lucha por una sociedad justa y fraterna, la construcción del Reino de Dios. En realidad es simplemente de sentido común que los poderosos, los bieninstalados, los explotadores, los grandes del sistema, no pueden entender «estas cosas». No quieren siquiera oír hablar de la Buena Noticia para los pobres. No miran las cosas desde la perspectiva de la Liberación. No quieren entrar en la dinámica del Reino: «¡Qué difícil es que un rico entre en el Reino...!» (Lc 18, 24-25).

Para acceder nosotros a la contemplación de «estas cosas» necesitamos ponernos en el lugar adecuado desde el que se dejan contemplar, en el lugar social y con la perspectiva apropiada: la de «los pequeñitos», la de los pobres.

Contemplativos «en la liberación»

Ello significa varias cosas. Significa en primer lugar que contemplamos la realidad desde la perspectiva de la Liberación Mayor que descubre la fe, la perspectiva del Reino[19]. La realidad sobre la que hacemos nuestra experiencia espiritual, mirada a la luz de la fe y desde la opción por los pobres (desde los «pequeñitos»), la miramos a la luz del gran proceso de la Liberación, el proceso mismo del Reino que enmarca los particulares procesos históricos de nuestros pueblos y de cada una de nuestras personas.

Significa que nuestra contemplación se da en medio de un proceso de liberación[20]: con sus agitaciones, sus condicionamientos, sus riesgos, limitaciones y posibilidades. No se da de hecho fuera del mundo, en las nubes, en un Olimpo celestial, en la pura intimidad, en la abstracción, en la neutralidad política, en la contemplación puramente intelectual...

Significa que dentro de la realidad global nosotros enfocamos especialmente la realidad de la Liberación[21], es decir, los procesos liberadores de nuestros pueblos, sus luchas por construir el Mundo Nuevo, liberado.

Y significa también que contemplamos la realidad de liberación no desde fuera, sino desde dentro, «en la liberación»,

---

19 Sería este el objeto formal o pertinencia.

20 Este sería «lugar en el que» contemplamos, un *locus ubi* ambiental o pasivo.

21 Se trataría del objeto material específico de nuestra contemplación.

en la liberación misma, involucrados en ella, participando en sus luchas, asumiendo sus Causas. Contemplamos en la liberación, realizándola también, «liberando»[22] y liberándonos.

Contemplamos liberando. Y contemplando también aportamos a la Liberación.

«Contemplativos»: qué vemos, qué contemplamos

Antigùamente se decía que el «objeto» de la contemplación eran las «cosas divinas»[23], la misma «gloria eterna futura» ya presente anticipadamente en el alma por la Gracia[24]. Estas «cosas divinas», tal como las describen las diferentes escuelas clásicas de ascética y mística, están de hecho muy alejadas de la realidad de este mundo[25]. Más aún, con frecuencia se observa en esas escuelas una especie de competencia o rivalidad entre la atención dedicada a las «cosas divinas» y la dedicada a las «cosas del mundo»[26]

---

22 Este sería un «lugar en el que» contemplamos, o *locus ubi* activo.

23 Según Tomás de AQUINO, la contemplación es «una visión simple e intuitiva de Dios y de las cosas divinas, que procede del amor y lleva al amor» (Cfr *Sum. Theol.*, 2-2, q. 180, a.1 y 6; cfr. A. TANQUEREY. *Compendio de teología ascética y mística*, Desclée, París 1930, pág. 885. San FRANCISCO DE SALES da una definición semejante: «una amorosa, simple y permanente atención de la mente a las cosas divinas»; cfr *Tratado del Amor de Dios*, l. VI, c. 3.

24 J. ARINTERO, *La evolución mística*, BAC, Madrid 1952, pág. 112-131.

25 «Tengo para mí que cuando su Majestad hace esta merced, es a personas que van dando de mano a las cosas de este mundo», dice Sta. Teresa DE JESUS, *Castillo interior*, moradas cuartas, cap. II y III. El PSEUDO-DIONISIO, que tanto influyó en la mística cristiana, lo dice de otra manera: «Separada del mundo del sentido y del mundo del entendimiento, entra el alma en la misteriosa oscuridad de una santa ignorancia, y, abandonando todo saber de ciencia, piérdese en aquel a quien nadie puede ver ni asir; unida con lo desconocido por la parte más noble de sí misma, y porque renuncia a la ciencia...»; cfr *Théologie Mystique*, c. I, § 3. Luis BLOSIO lo expresa también plásticamente: «El alma, muerta a sí misma, vive en Dios, sin conocer ni sentir cosa alguna fuera del amor que la embriaga. Piérdese en la inmensidad de la soledad y de las tinieblas divinas... El alma se desnuda de todo lo humano... uniéndose con él sin cosa intermedia... Los así arrebatados y abismados en Dios llegan a diversas alturas...», cfr *L'Institution spirituelle*, c. XII, § 2, pág. 89-90.

26 «No creas que te basta pensar en mí cada día una sola hora. Quien desea oír interiormente mis dulces palabras, y comprender los secretos y misterios de mi sabiduría, debe estar siempre conmigo, siempre pensando en mí... ¿No es vergonzoso tener en sí el Reino de Dios, y salir de él para pensar en las criaturas?» Cfr Beato SUSON, *La eterna Sabiduría*, 15. La misma Sta.Teresa DE JESUS afirma: «Tengo por imposible, si trajésemos cuidado de acordarnos de que tenemos tal huésped dentro de nosotros, que nos diésemos tanto a las cosas del mundo; porque veríamos cuán bajas son para las que dentro poseemos...». Cfr *Camino de perfección*, c. 28.

Sin negar lo que haya de intuición correcta en lo que los grandes místicos y teólogos querían decir con esas expresiones, nosotros, aquí y ahora, en esta «hora» histórica tan peculiar de nuestro Continente -y en cualquier hora y lugar, si se quiere superar el dualismo y la desencarnación-, con toda la carga de experiencias que hemos acumulado, realizamos nuestra experiencia de Dios desde unos planteamientos y unas categorías diversos.

Para nosotros, las «cosas divinas» objeto de la contemplación mística no pueden ser otras que «estas cosas» que el Padre ha revelado a «los pequeñitos» (Lc 10, 21-24). Son «las cosas del Reino»[27]: su avance, sus obstáculos, su anuncio, su construcción, la comunicación de la Buena Noticia que libera a los pobres, la acción del Espíritu que excita los anhelos de libertad y subleva a los pobres[28] hacia su dignidad de hijos y de hermanos, la deseada llegada del Reino...

Son ciertamente «cosas divinas», pero no por referencia a un Dios cualquiera[29], sino en referencia al Dios-del-Reino, al Dios que tiene un proyecto sobre la Historia y nos ha llamado a contemplarlo realizándolo. Es decir, son las «cosas divinas» del Dios de Jesús.

Con los mártires, los testigos, los militantes de todo el Continente comprometidos radicalmente hasta la muerte por «estas cosas», por la Causa del Reino, nosotros testimoniamos nuestra experiencia de Dios cuando decimos que sentimos estar colaborando con el Señor...

...en la creación inacabada, tratando de continuarla y perfeccionarla[30];

...en la cosmogénesis, biogénesis, noogénesis, cristogénesis[31];

---

27 En otro lugar decimos que «el Reino» es la gran categoría capaz de reconvertir todas las realidades tenidas habitualmente por cristianas a su genuino ser cristiano. Cfr «Reinocentrismo».

28 C. y L. BOFF, *Cómo hacer teología de la liberación*, Paulinas, Madrid 1985, pág. 72-73.

29 Un Dios, por ejemplo, que no haga referencia esencial a la realidad ni a la historia, o que pueda ser invocado sin necesidad de compromiso.

30 Lo que expresaron las teologías y/o espiritualidades del trabajo, del progreso, del desarrollo...

31 Teilhard de Chardin no fue solamente un genio espiritual, sino el portavoz de una espiritualidad latente de muchos cristianos que en él se sintieron expresados. La espiritualidad de la liberación considera vigentes numerosos elementos de aquella experiencia espiritual, aunque no utilice explícitamente sus mismos términos y necesite ampliar a nuevas dimensiones sus planteamientos.

...en la construcción del proyecto histórico de Dios sobre el mundo, la utopía de su Reino[32];

...en tareas liberadoras de la opresión, plenamente humanizantes, redentoras de la humanidad, constructoras del Mundo Nuevo, que completan lo que falta a la pasión de Cristo (Col 1, 24),

...en la prosecución de la Causa de Jesús[33];

...en el cambio social[34];

...en el discernimiento de los signos de los tiempos para encontrar las huellas del Reino que crece entre nosotros.

Con un lenguaje más teológico diríamos que el hecho de ser «contemplativos en la liberación» nos hace

experimentar a Dios en la realidad,

contemplar los avances de su Reino en nuestra historia,

«sentir» la trascendencia en la inmanencia,

descubrir la Historia de la Salvación en la Historia única,

discernir la Salvación escatológica construyéndose en la Historia[35],

captar la «geopolítica de Dios»[36] tras la evolución de las coyunturas históricas...

Esta contemplación carga nuestra vida con un profundo sentido de responsabilidad en cuanto que nos hace saber que

---

32 La relectura «reinocéntrica» del cristianismo a la que ya nos hemos referido (cfr «Reinocentrismo») ha sido sin duda la que más ha contribuido a que muchos militantes cristianos hayan vivido una profundísima experiencia de Dios en medio de sus luchas históricas y sus compromisos políticos.

33 Decir que ser cristiano hoy en América Latina implica «seguir a Jesús, proseguir su obra, perseguir su Causa, para conseguir su mismo objetivo»... no es sólo una feliz expresión de L. BOFF (*Fe en la periferia del mundo*, Sal Terrae, Santander 1981, pág. 44), sino una lograda traducción de la experiencia espiritual de tantos latinoamericanos comprometidos ardientemente en las luchas liberadoras, en la vivencia ubicada del Evangelio, en la renovación de la pastoral y de toda la vida de la Iglesia, desde el seguimiento de Jesús.

34 Esta experiencia espiritual la expresó autorizadamente Medellín: «Así como otrora Israel, el primer Pueblo, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de Egipto, cuando lo hacía pasar el mar y lo conducía hacia la tierra de la promesa, así también nosotros, nuevo Pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas» (Intr. 6).

35 C. y L. BOFF, *Libertad y liberación*, Sígueme, Salamanca 1982, pág. 84ss. Cfr también C. BOFF, *Teología de lo político*, Sígueme, Salamanca 1980, pág. 182-210.

36 P. CASALDALIGA, *El vuelo...*, pág. 19-20.

está entretejida de responsabilidades divinas[37]. Configuramos atómica pero realmente el mundo futuro[38]. Sabemos que en nuestras luchas históricas, al hacer que el Reino avance, estamos gestando ya el Nuevo Mundo, estamos configurando concretamente el futuro absoluto que esperamos, el cielo[39]...

Por eso, podemos amar este mundo[40], esta tierra, esta historia, porque no es para nosotros un simple escenario de cartón destinado al fuego una vez que en él concluya la representación del «gran teatro del mundo», ni es un material vano sobre el que realizar una prueba o un examen que una vez aprobado será premiado con una salvación que nada tendría que ver con nuestra realidad actual (heterosalvación). Podemos amar esta tierra y esta trabajosa historia humana porque es el Cuerpo de Aquel que es y que era, que vino y que viene, al que seguimos esperando bajo los velos de la carne. Y porque en ella y en su inmanencia crece el Reino transcendente que llevamos entre manos.

Para nosotros no es indiferente el curso de la historia. Porque aunque en la fe sintamos como cierto el triunfo final, lo sabemos sometido históricamente al combate de sus enemigos, y estamos entregando la vida en la tarea de acelerarlo.

Amamos esta tierra y esta historia porque es para nosotros la única mediación posible de encuentro con el Señor y su Reino. El deseo de Dios y de su Reino no nos hacen apartarnos de este mundo, ni de los avatares históricos. Porque no tenemos otra forma de construir eternidad que en la historia. «La tierra es el único camino para ir al cielo»[41]. Nadie nos puede acusar de ser desertores[42], de evadirnos, de no comprometernos, de no amar locamente el triunfo de la Causa de la Persona Humana, la Causa de los pobres, que es la Causa de Jesús, que es la misma Causa de Dios.

Por eso sabemos que esto que estamos viviendo, nuestras luchas por el amor y por la paz, por la libertad y la justicia, por

---

[37] TEILHARD DE CHARDIN, *El medio divino*, Alianza Editorial, Madrid 1989, 44.

[38] *Ibídem*.

[39] L. BOFF, *La vida más allá de la muerte*, CLAR, Bogotá ^{3}1983, pág. 67; ID, *Hablemos de la otra vida*, Sal Terrae, Santander 1978, pág. 78.

[40] LG 37: «el cristiano puede y debe amar las cosas creadas por Dios, y puede usarlas y gozar de ellas». Sobre el tema del desprecio del mundo y su tradición histórica en la ascética y mística clásicas, cfr BULTOT, *Doctrine du mépris du monde, en Occident, de S. Ambroise à Inocent III*, Louvain, Nauvelaerts.

[41] Según el dicho del famoso misionólogo P. Charles.

[42] TEILHARD DE CHARDIN, *Ibíd.*, 43.

construir un mundo mejor y sin opresión, es decir, «los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, en una palabra, todos los frutos excelentes tanto de la naturaleza como de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el Reino eterno y universal, Reino de verdad y de vida, Reino de santidad y de gracia, Reino de justicia, de amor y de paz. El Reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra. Cuando venga el Señor se consumará su perfección»[43]. Sabemos que esto que contemplamos en la Liberación bajo el signo de la fugacidad y la debilidad, lo volveremos a encontrar. «Que toda la ruta es puerto y el tiempo es eternidad...»

«La consumación que esperamos ya comenzó en Cristo, es impulsada por el Espíritu Santo y por él continúa... La plenitud de los tiempos ha llegado a nosotros (1 Cor 10,11) y la renovación del mundo está irrevocablemente decretada y se anticipa ya en este mundo... Pero mientras no terminen de llegar los nuevos cielos y la nueva tierra donde mora la justicia (2 Pe 3, 13), y aunque poseemos las primicias del Espíritu, gemimos en nuestro interior (Rom 8, 23) y ansiamos estar con Cristo (Fil 1, 23), en medio de este mundo que gime con dolores de parto en la esperanza de ser liberado del destino de muerte que pesa sobre él y aguardando la manifestación de la libertad y la gloria de los hijos de Dios (Rom 8, 19-22)»[44].

Nos sentimos presentes (¡y muy presentes!) en la inmanencia y en la trascendencia, simultáneamente, y sin conflicto, aunque sí con una gran tensión en el corazón. Tenemos sentimientos encontrados en nuestro interior. Si por una parte amamos tan apasionadamente esta tierra y su historia, por otra nos sentimos peregrinos y forasteros (Heb 11, 13), ciudadanos del cielo (Fil 2, 30) y a la vez desterrados lejos del Señor (2 Cor 5, 6); llevamos en nosotros la imagen de este siglo que pasa (1 Cor 7, 31) y a la vez miramos las cosas *sub especie aeternitatis;* por la Patria Grande caminamos hacia la Patria Mayor (Heb 11, 14-16), corresucitados (Col 3, 1), sabiendo que todavía no se ha manifestado lo que seremos (1 Jn 3, 2; 2 Cor 5, 6).

---

[43] GS 39.
[44] LG 48.

Cuanto más encarnadamente históricos, más ansiosamente escatológicos nos sentimos[45]. Cuanto más buscamos la trascendencia, más la encontramos en la inmanencia. Porque el Reino de Dios no es otro mundo, sino este mismo, aunque *«totalmente otro»*[46]...*Por eso seguimos gritando el grito más* verdadero que se ha proclamado en este mundo: ¡Que venga tu Reino! (Lc 11, 2; Mt 6, 10). ¡Que pase este mundo y que venga tu Reino! ¡Ven, Señor Jesús! (Ap 22, 20).

No contemplamos parajes celestiales[47], sino que tratamos de escuchar el grito de Dios en el grito de la realidad. Tratamos de contemplarlo en la zarza ardiendo del proceso de Liberación, en el que escuchamos la Palabra que nos envía como a Moisés para liberar a nuestro pueblo. Tratamos de escucharlo obedientemente, con «ob-audientia». La contemplación de la liberación es siempre un llamado a un renovado compromiso con la realidad.

Apéndice: El análisis de la realidad como forma de contemplación

La pasión por la realidad, por partir siempre de ella y analizarla lo más a fondo posible, responde a una voluntad firme de conocer la verdad y ser fieles a ella. Es un esfuerzo por ser realistas, honrados, veraces. Por aceptar la luz que Dios nos dio y colaborar con El responsablemente tratando de hacer más luz, de ser hijos del día, nacidos de la luz (1 Tes 5, 5). Tener miedo al análisis o renunciar a él significaría tener interés en ocultar malas obras o amar más las tinieblas que la luz (Jn 3, 19).

---

45 La polémica entre escatologismo y encarnacionismo de los años treinta para la espiritualidad de la liberación está resuelta decididamente en la conjugación plena de las dos tendencias. En cuanto a la visión actual de la articulación entre la Salvación y la Liberación, desde un punto de vista de la espiritualidad, cfr C. y L. BOFF, *Libertad y liberación*, Sígueme, Salamanca 1982, pág. 84-98.

46 L. BOFF, *Jesucristo el liberador*, Sal Terrae, Santander 1980, pág.67.

47 «Es una tentación muy fuerte para el cristiano sentarse enternecido delante de hermosos paisajes teológicos, mientras la caravana de los hombres prosigue su marcha con los pies sobre las brasas». E. MOUNIER, «Selecciones de Teología» 50(1974)177.

No conocer bien la realidad que vivimos o no emplear buen método para conocerla nos dificultaría conocer la voluntad real de Dios sobre nosotros[48]. «Un error acerca del mundo redunda en error acerca de Dios»[49].

Mediante los instrumentos de análisis descubrimos los dinamismos internos de pecado y de muerte presentes en las situaciones que vivimos. Nos hacemos cargo de la realidad, del pecado personal y del pecado social. Nos capacitamos para mejor descubrir los caminos que llevan a su superación, pasando por la conversión y el compromiso transformador. El análisis nos ayuda a descubrir dimensiones de nuestra liberación y de la Salvación, la presencia de la Gracia. Descodificamos las claves de su presencia en nuestra historia.

El análisis nos ayuda también a analizarnos a nosotros mismos, como personas, como comunidad, como Iglesia... Descubrimos que una cosa son nuestras intenciones y otra -a veces muy otra- la lógica de los efectos sociales de nuestras actuaciones[50]. Estos análisis resultan a veces especialmente dolorosos para nosotros mismos los cristianos, cuando analizando nuestro pasado o incluso nuestro presente nos descubrimos realizando más o menos inconscientemente papeles sociales enteramente contrarios al evangelio que queremos predicar: por ejemplo cuando los cristianos hemos legitimado la conquista y el genocidio, hemos justificado dictaduras, hemos bendecido sistemas de opresión, nos hemos alineado con las metrópolis contra las colonias, acallamos el grito de protesta de los pobres contra sus explotadores, nos dejamos pagar por los latifundistas y hacendados benefactores, explotamos a los pobres desde la religión, o hacemos de hecho en nombre de Jesús las cosas a las que más enérgicamente se opuso El en su vida[51]...

El «análisis social», con este nombre, es una realidad moderna. Pero su realidad profunda es muy antigua. También Jesús hacía un análisis psicológico y social muy profundo de su propia sociedad y de los deferentes grupos que la componían,

---

48 El análisis de la realidad no es una cuestión ajena a la teología, ni simplemente preteológica, *sino realmente teológica*. Hemos desarrollado esta cuestión en J. M. VIGIL, (coord.), *El Kairós en Centroamérica*, Nicarao, Managua 1990, pp. 137-142.

49 Tomás de AQUINO, Suma contra Gentiles, II, 3.

50 Como un ejemplo, cfr P. RIBEIRO DE OLIVEIRA, *O lugar social do missionário*, en VARIOS, *Inculturação e libertação*, CNBB/CIMI, Paulinas, São Paulo 1986, p. 18.

51 A. NOLAN, *¿Quién es este hombre?*, Sal Terrae, Santander 1981, pág. 13.

aunque, lógicamente, no pensaba con las categorías socioanalíticas modernas[52].

El Concilio Vaticano II exhortó claramente a caminar en este espíritu, al decir que «es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del evangelio» (GS 4), vivir a fondo los gozos y las esperanzas de los hombres de hoy, especialmente de los más pobres (GS 1), «auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo» (GS 44), «discernir en los acontecimientos los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios» (GS 11), «reconocer y emplear suficientemente en el trabajo pastoral no sólo los principios teológicos, sino también los descubrimientos de las ciencias profanas, sobre todo en psicología y en sociología, llevando así a los fieles a una más pura y madura vida de fe» (GS 62)...

En nuestra espiritualidad, la actitud de análisis social no es una actitud fríamente intelectual o sociologista. Es todo un espíritu lo que late debajo de esta actitud. Es el espíritu del amor y de la compasión por los hermanos oprimidos el que nos lleva a procurar liberarnos más profundamente. Es el cumplimiento del Evangelio que nos exige el análisis de los signos de los tiempos (Mt 16, 1-4; Lc 12, 54-56). Es la pasión por la Verdad[53] que nos hará libres (Jn 8, 32). Con el análisis tratamos de «encarnarnos en la realidad», de «amar eficazmente», de ser «inteligentemente compasivos», de «leer en la interioridad»[54] de la realidad opaca de la injusticia, para poder combatirla más y mejor. La verdadera compasión pide inteligencia y eficacia. La teología, el análisis social y la misma sociología, pues-

52 Cfr SOBRINO, J., *Opción por los pobres y seguimiento de Jesús*, en J. M. VIGIL, (coord.), *Sobre la opción por los pobres*, Nicarao, Managua1991.

53 «Se trata de estar en la verdad de América Latina. Vivir la realidad crucificada de América Latina, aceptarla como es y no sofocarla con nada es el primer paso para cualquier conocimiento teológico. La opción de estar en lo real, desde la flagrante situación de miseria en América Latina, es exigida para que pueda haber conocimiento real en el quehacer teológico»: SOBRINO. *Jesús en América Latina*. Sal Terrae, Santander 1982, 106-107)

54 Es lo quesignifica entender, «inteligir», *intus-legere*.

tas al servicio de la liberación y del anuncio del Reino[55], y dentro de su espíritu, se convierten en «intellectus amoris»[56].

Visto desde la fe cristiana, el análisis de la realidad es, también, en todo caso, un don de Dios que ilumina los ojos del corazón para captar el caudal divino que se juega en el río del proceso de la realidad. Por eso pedimos con el Apóstol: «que El les ilumine la mirada interior, para que vean lo que esperamos a raíz del llamado de Dios, y entiendan la herencia grande y gloriosa que Dios reserva a sus santos, y comprendan con qué extraordinaria fuerza actúa en favor de los que hemos creído» (Ef 1, 18). Porque la Realidad y su Historia son para nosotros algo más que ellas mismas.

«Con la nazarena María, también nosotros proclamamos la grandeza del Señor, porque mira la humillación de sus pobres, asume la defensa de los oprimidos, derriba del trono a los poderosos y lucha con nosotros para librarnos de la mano de nuestros enemigos. Algo de la utopía del reino se realiza históricamente cuando avanza el proyecto de paz de los pobres, cuando son removidos los obstáculos que les impiden vivir dignamente. Algo de divino tiene el luchar por los derechos de los pobres, que son derechos de Dios. Sentimos proclamada la grandeza y la gloria de Dios cuando los pobres tienen acceso a la vida en abundancia y a la paz, cuando luchan como pueblo por construir el Reino en la historia...

La fe nos dice que la historia del Dios encarnado camina en la historia de los hombres, que la historia de la salvación es la historia de nuestra Liberación total. Por eso, aunque hay que distinguir cuidadosamente entre progreso temporal y crecimiento del Reino de Dios, sin embargo, tanto el progreso temporal como el progreso de los procesos de liberación interesan grandemente al Reino de Dios. Igual que Israel cuando fue libe-

55 «El celo apostólico nos hace escrutar atentamente los signos de los tiempos para adaptar los medios y métodos del sagrado apostolado a las crecientes necesidades de nuestros días y a las cambiantes condiciones de la sociedad». Pablo VI, *Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 1970, pág.1035.

56 I. SOBRINO, *Como fazer teologia. Proposta metodológica a partir da realidade salvadorenha e latino-americana*, «Perspectiva» 55(dec 1989)285-303.

rado de la opresión de Egipto, así nosotros no podemos dejar de experimentar el paso salvador del Señor cuando pasamos a condiciones de vida más humanas, cuando la Paz y la Vida se acercan a nuestro encuentro, cuando damos un paso -por pequeño que sea- hacia la Liberación total.

No identificamos la liberación histórica con la salvación escatológica, pero tampoco las separamos indebidamente. Ni las separamos ni las confundimos. Hay una presencia de Reino -misteriosa, objeto de fe- en el avance del proceso de Liberación del Pueblo, aunque este proceso tenga su autonomía y su metodología propias. Todo el derroche de esperanza y de generosidad de nuestros Pueblos no es algo que pueda perderse en el abismo de la muerte, sino que está escrito con letras de sangre en el Libro de la Vida y pertenece al Reino definitivo que misteriosamente crece ya y triunfa día a día en nuestra historia camino de su plenitud final.»

«Documento Kairós Centramericano» (Pascua de 1988), nºs 48, 62 y 63.

Vida de Oración

Oración, realidad humana

La persona humana es un misterio lleno de profundidad. Y en el hondón de ese misterio habita el espíritu. De allí arrancan sus motivaciones más íntimas, su opción fundamental, su talante radical, su mística... Ese hondón personal, por su propia naturaleza, pide hacer referencia a un punto absoluto. La persona, sobre ese absoluto[1], articula la composición de su conciencia y construye su propia representación del mundo, en la que ella discierne y jerarquiza las distintas opciones y valores. De una manera u otra, según su propia psicología, educación, condicionamientos y potencialidades religiosos y culturales, toda persona siente un llamado a volverse a su interior para tomar conciencia de sus propios cimientos personales, para palpar una y otra vez la roca sobre la que se asienta su vida, para saborear las certezas profundas que alimentan su caminar.

Por otra parte, ese absoluto no se presenta como una mera realidad interior o una construcción subjetiva, sino como algo que brota de la realidad, de la cual es fundamento y principio de existencia. Por eso la persona se siente llamada no sólo a reencontrarse consigo misma en presencia del absoluto en su interior, sino también a encontrarse con él y rastrear sus huellas en la realidad histórica, en la vida diaria.

Toda persona necesita encontrarse con el absoluto dentro y fuera de sí misma. Son dos llamados que toda persona siente, de una manera u otra, a su modo, de parte del Absoluto. El encuentro que se produce, la referencia explícita y consciente a él, en los niveles profundos de la persona, es siempre una forma de «oración» o «contemplación» en el sentido amplio de la palabra. Orar, en este sentido, es algo humano, muy

---

[1] Ya sea que se le llame «dios» o no, ya se le considere realidad explícitamente religiosa o no, para nosotros lo es, en el sentido antropológico-existencial de la palabra. Cfr para todo esto el capítulo primero.

humano, profundamente humano, que responde a una necesidad antropológica fundamental.

En este sentido amplio, más allá de la determinación religiosa explícita de las religiones convencionales, oración sería -y aquí queremos dar una primera definición- la vuelta de la persona hacia su hondón personal, hacia sus raíces personales, hacia la roca de sus certezas profundas, hacia su opción fundamental, hacia su propio absoluto, aunque éste no sea reconocido como un Dios personal tal como el de las religiones convencionales.

Esta «oración», de hecho mucho más contemplativa que discursiva, se da en todas las personas, con mayor o menor frecuencia, en los momentos más importantes y profundos de la vida. Pero también se da, consciente o inconscientemente, en numerosas formas diarias de reflexión, de soledad, de reencuentro personal. Son muchas las personas que oran habitualmente a Dios, aun sin ser conscientes de ello, o sin terminar de creer en él, sin acabar de entregársele explícitamente, impedidos muchas veces por el testimonio negativo que otros -cristianos, o religiosos en general- les dieron... Muchos hermanos se sienten ante al Misterio sin saber si están ante algo, ante Alguien, ante sí mismos o simplemente ante el vacío...

Esta vuelta hacia la profundidad es un fenómeno que se da en todas las religiones, y es también una interrogación para el ateísmo o agnosticismo moderno. La proliferación moderna de diferentes formas modernas de oración, de «meditación trascendental», «zen»... responden a esta misma necesidad humana permanente[2].

La oración cristiana

Cuando el hondón de la persona se vive con fe explícita en un Dios personal, esta oración se convierte en una relación

---

2 «La presentación conceptual de las verdades religiosas muchas veces ya no satisface ni a los cristianos más sinceros. De ahí que muchos ya no busquen salia en el estudio de la teología sino en la experiencia de la fe, buscándola por distintos caminos. Se trata de un fenómeno típico de nuestro tiempo, que no debería enjuiciarse como paso atrás, porque en el fondo es un adelanto... Al reducir nuestro mundo al ámbito de lo mentalmente perceptible, probablemente no estemos percibiendo sino una tercera parte de la realidad». ENOMIYA-LASSALLE, H.-M., *¿A dónde va el hombre?*, Santander 1982, p. 75

mutuamente personal y explícitamente religiosa, lo cual es ya un sentido explícitamente religioso de oración.

Más concretamente, la oración cristiana hace relación no a un Dios genérico o abstracto, sino a un Dios muy concreto: el de Jesús, el Dios cristiano, que es Dios del Reino. De ahí brotan una serie de exigencias específicas de la oración cristiana sin las cuales podría ser una oración muy valiosa, pero no cristiana, ciertamente. Jesús nos dijo: «no oren ustedes como los paganos» (Mt 6, 7). No podemos orar -por ejemplo- por simple miedo o por interés.

Para nosotros no es importante sólo la oración en sí misma, sino que nuestra oración sea cristiana. Y la oración sólo es cristiana cuando se refiere al Dios cristiano, a su proyecto (el Reino), y cuando, por tanto, incluye a sus hijos e hijas (los hermanos y hermanas). No basta dirigirse a un dios cualquiera, quizá a un ídolo, ni a un Dios-en-sí que nos aísla de la realidad y nos enemista con el mundo. No es cristiana una oración que no ensambla lo horizontal con lo vertical en una armoniosa cruz de encarnación. Ni es cristiana la oración que no esté grávida de Historia, que no nos lleve a los hermanos. Nuestra oración, en una palabra, ha de ser «oración por el Reino»[3].

Por ser cristiana nuestra oración es connaturalmente bíblica. Lo ha sido siempre en la vida de la Iglesia dentro de las más diferentes teologías y escuelas de espiritualidad. Pero es más bíblica en la espiritualidad de la liberación; porque lo es más popularmente, porque la Biblia penetra toda la oración de las comunidades. En torno a la Biblia se hace, cada vez más, esta oración. Las comunidades rezan con los salmos; cantan la Biblia; la manejan con destreza, recurriendo a sus figuras, hechos, palabras más tocantes; hacen de los cursillos bíblicos un hábito, tanto para su formación pastoral como para su vivencia espiritual.

Son particularmente significativas para nosotros, con las lecciones de la tradición cristiana universal, la gran herencia religiosa de los Pueblos y culturas de Abya Yala. Debemos incorporar -siempre con el oportuno sentido crítico- la experiencia y

---

[3] La oración que nos enseñó Jesús, cuya petición central es, precisamente «¡venga tu Reino!», es el modelo. En todo caso, como hemos dicho en «Reinocentrismo» (E2), la oración es también una de esas realidades de la vida cristiana que la espiritualidad de la liberación reformula transformándolas «por el Reino».

la sabiduría que las distintas religiones[4] han acumulado en cuanto a métodos y formas de oración, pues la oración cristiana no es una oración-nirvana, o una pura meditación trascendental impersonal, o unos ejercicios psicosomáticos de relajación interior[5].

A partir de estos fundamentos (entre otros) tenemos que decir que no es posible pensar en un cristiano no orante. Vivir en plenitud como persona (desde el hondón personal, lleno de espíritu) es vivir en relación viva con el Absoluto. Vivir la fe cristiana es en gran parte también orar. La oración cristiana es la forma cristiana de vivir una dimensión esencial al ser humano. Para nosotros es importante pues orar, y es importante para nosotros que nuestra oración sea cristiana. Lo primero por el mero hecho de que somos personas humanas. Lo segundo porque somos cristianos.

Debemos vivir la oración, testimoniar la oración... y también enseñar a orar. Los discípulos le pidieron a Jesús: «enséñanos a orar». Los agentes de pastoral deben enseñar a orar. La «pastoral de la oración»[6] habrá de ser, necesariamente, una preocupación constante de todas las pastorales.

Espiritualidad y oración

La espiritualidad es más que la oración. La oración es una dimensión de la espiritualidad. Hay mucha gente que hace mucha oración y no tiene nada de espiritualidad cristiana: sólo tiene oración, una oración «de secano», dicotómica, separada de la vida, segregada, aislada de la historia, que acaba siendo fanatismo, mecanismo orante... u oración a otro dios. La espiritualidad es más que la oración[7].

Pero la espiritualidad depende en gran medida de la oración: de si hacemos oración o no, de a qué Dios hacemos oración y por qué... Un test fiable para conocer nuestra espirituali-

---

4 UR 3 §2; LG 8, 16; GS 22; AG 9, 11; NAe 2 §2.

5 Sobre la peculiaridad de la oración cristiana frente a otros modelos de oración, cfr. la *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la meditación cristiana*, del cardenal RATZINGER, del 15 de octubre de 1989.

6 P. CASALDALIGA, *El vuelo del Quetzal*, Maíz Nuestro, Panamá 1988, pág. 55.

7 Ibid., pág. 54.

dad (o la de cualquier persona, comunidad, equipo, movimiento) consiste en examinar la oración. Nuestra espiritualidad dependerá fundamentalmente de si hacemos oración, de qué tipo de oración, de cuánta oración, pero sobre todo, de al servicio de qué Dios y al servicio de qué Causa hagamos nuestra oración. De ahí la generosidad que hay que derrochar en el cultivo de la vida de oración.

Contemplación

Pensamos que hay muchas personas contemplativas, aunque no hayan recorrido explícita o conscientemente aquellos conocidos «grados» de oración que describieron las escuelas clásicas. Muchas comadres, campesinos, obreros, militantes, revolucionarios, agentes de pastoral, luchadores... de América Latina son grandes contemplativos. Y, por supuesto, las grandes religiones indígenas de la antigüedad y del presente son profundamente contemplativas.

Nosotros pensamos que la contemplación[8] es una actitud sosegada ante Dios, sin imágenes:

•ante su proyecto, el Reino
que puede ser contemplado también como utopía ético-política, (en una perspectiva de E1)

•ante las obras de Dios,
o ante la naturaleza, la vida... (desde una perspectiva de E1)

•desde el hondón de la persona, hacia la profundidad del misterio de la existencia y del ser humano y del ser del mundo...

La contemplación es también una especie de conmoción que sintoniza con la compasión misma de Dios[9], con la santa ira de Dios. La contemplación cristiana liberadora responde a una sensibilidad espiritual, a una compasión, una capacidad de compadecer con los hombres y hasta con Dios, capacidad de ha-

---

[8] Sto. Tomás de AQUINO la definirá como «visión simple y afectuosa de la verdad» (*simplex intuitus veritatis*). Cfr *Summa Theologica*, 2-2, q. 180, a.1 y 6. RAHNER y VORGRIMLER la caracterizarán como «el tranquilo demorarse del hombre en la presencia de Dios» (*Diccionario teológico*. Friburgo Br. 1961, voz «contemplación»).

[9] JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca ^{4}1980, pág. 146

cerse cargo de las situaciones que atraviesan nuestros hermanos, capacidad de captar y vibrar con la coyuntura espiritual de la historia de la salvación en cada momento[10]...

Tratados, escuelas, maestros

Respecto a la oración hay tratados, escuelas, maestros, métodos, caminos, vías, etapas, grados, fenómenos... Todos los modelos y escuelas han estado (y estarán siempre) condicionados por su contexto: histórico, cultural, psicológico, teológico... Tanto Eckhart, como Juan de la Cruz, como Teresa de Lisieux, seguirán siendo siempre maestros verdaderos, referencias válidas, pero no todas sus orientaciones ni métodos serán válidos para todo tiempo y lugar, ni para nosotros en concreto, aquí y ahora, en América Latina... Los hallazgos que respecto a la oración hicieron los maestros de Europa, o de Abya Yala, en el siglo XVI, en el VII o en el X antes de Cristo, nos pueden ser valiosos, pero sólo después de un atento y crítico discernimiento. Ellos no conocieron a Freud -que algo nos ha enseñado-, no vivieron el proceso cultural de conciencia que implicó la primera y la segunda Ilustración, no pudieron imaginar el mundo de nuestras modernas ciudades urbanas, no pudieron intuir la posibilidad de un laicado cristiano política y eclesialmente comprometido, ni podían imaginar la irrupción de los pobres en nuestra América... Sería desorientador tomar a estos maestros del pasado al pie de la letra, o considerarlos como las únicas orientaciones. Ahora necesitamos tomar también la lección que el Espíritu directamente dicta para nosotros, aquí y en esta hora, en América Latina, y en cada una de nuestras vidas concretas...

En cuanto a las formas y grados de oración nosotros no distinguiríamos tan milimétricamente como se ha hecho clásicamente entre oración y contemplación (oración vocal, discursiva, de quietud, de unión plena, de unión extática, desposorios místicos, matrimonio espiritual...)[11]. Estos maestros dan a

---

10 Cfr «La compasión está al origen de la teología y de la espiritualidad de la liberación», cfr C. y L. BOFF, *Como hacer teología de la liberación*, Paulinas, Madrid 1986, pág. 10ss.

11 M. J. RIBET, en su *Mystique divine* (Poussielgue, Paris 1879, t.I, c. X) enumera las principales clasificaciones. ALVAREZ DE PAZ cuenta 15. SCARAMELLI, en su *Direttorio mistico*, distingue doce grados...

veces la impresión de que sólo llegan a la contemplación las personas que avanzan por un progreso explícito a través de estos métodos de oración y recorren los diversos grados previos, dando como por supuesto que la mayor parte de las personas no llegan a la contemplación[12]...

La vida de oración es un proceso, una historia. En todo caso el crecimiento continuo[13] en nuestra vida cristiana es una obligación que deriva del mismo llamado a la santidad que el Señor nos hizo: «sean perfectos como es perfecto su Padre que está en el cielo» (Mt 5, 48). El Vaticano II universalizó para todos, oficialmente, lo que en otro tiempo estuvo como reservado a sólo algunos: el llamado universal a la santidad (LG 39-42).

No despreciamos los maestros, las enseñanzas de la tradición, los tratados, los manuales. Valoramos la «pedagogía oficial» de las Iglesias, es decir, la liturgia, los sacramentos (aunque pidamos para ella una mayor encarnación). Sería absurdo que un cristiano liberador prescindiera de la liturgia de la Iglesia[14].

No daremos una receta concreta sobre cuánto tiempo para la oración. Cada persona y cada situación son distintas[15], pero es idéntica la necesidad de reconocer la gratuidad de Dios en tiempos generosamente entregados a la oración, más allá de la búsqueda de la eficacia[16]. No podemos olvidar que también de esta generosidad depende en parte la calidad religiosa de los distintos elementos de nuestra vida. En todo caso, la oración es una actitud que se va ejercitando y desarrollando, una

---

12 TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, Desclée, Paris 1930, pág. 900-903, presenta las razones por las que son tan pocos los contemplativos, apoyándose en las opiniones de san Juan de la Cruz y santa Teresa de Jesús.

13 Aunque por nuestra parte no intentaremos poner puertas al campo ni marcar fronteras al crecimiento en el espíritu, aludiremos a la clásica obra de GARRIGOU-LAGRANGE *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires 1944.

14 Se entiende sin embargo que nosotros no glosemos más detenidamente ni los sacramentos, ni la liturgia en general, porque hay tratados explícitos en torno a esos temas en esta misma colección «Teología y Liberación».

15 Aun sin recetas: «Un agente de pastoral que no haga individualmente siquiera media hora de oración diaria, además de la que haga en equipo, no da la talla necesaria como agente de pastoral...». Cfr CASALDALIGA, l.c., pág. 56.

16 «La oración es una experiencia de gratuidad. Ese acto "ocioso", ese tiempo "desperdiciado" nos recuerda que el Señor está más allá de las categorías de lo útil y de lo inútil». Cfr G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca [10]1984, pág. 270.

dimensión que no se improvisa, sino que hay que cultivar esforzadamente[17].

Todo esto no quiere decir que caigamos en la simplificación fácil de decir que «todo es oración». Lógicamente, no pretenderemos establecer fronteras rígidas, pero tampoco debemos perder la claridad: la acción es acción, no es oración. La liberación es la liberación, y la oración es la oración. De la misma forma que no aceptamos que se diga que son pobres también... los ricos que andan aburridos con sus riquezas[18]. Es cierto que toda acción cristiana realizada realmente en la fe, en «estado de oración», es en algún sentido una vivencia de oración, pero no es equiparable a la oración misma. La caridad es la caridad, el servicio es el servicio, y la oración es la oración.

Para la espiritualidad de la liberación la meta es también, como para tantas otras espiritualidades, el llegar a vivir en un habitual «estado de oración»[19]. La peculiaridad de nuestra espiritualidad latinoamericana estriba en que este habitual y difuso estado de contemplación no se realiza en raptos extáticos, en huidas evasionistas o interioridades solipsistas, sino en medio de la vida diaria, en el marco de una gran pasión por la realidad y por la praxis, sumergidos plenamente en la hHistoria y sus procesos.

El gran maestro de oración para nosotros es en definitiva Jesús, que se retiró al desierto (Mt 4, 1-2), que solía buscar lugares adecuados para orar (Lc 5, 16), madrugaba (Mc 1, 35) y trasnochaba para orar (Lc 6,12), que oró postrado en tierra (Mt 26, 39) y de rodillas y sudando como goterones de sangre (Lc 22, 41-44), que nos insistió en la necesidad de «orar siempre y sin desfallecer» (Lc 18, 1), se preparó a la muerte en oración (Mc 14, 32-42) y murió en oración (Lc 23, 34; 23, 46; Mt 27, 46).

La verdadera oración cristiana debe ser siempre según la oración del propio Jesús. Y su oración paradigmatica del

---

17 «En cuanto a la oración es necesaria una cierta ascética, una cierta disciplina, porque la oración no es algo instintivo, que nos salga de dentro sin más. La oración exige su tiempo, y su lugar, y hasta su instrumental. Si no se impone uno una cierta disciplina, es la oración la que acaba siendo perjudicada». Cfr. CASALDALIGA, l.c., pág. 51.

18 Sobre la mala utilización del concepto de «pobre», cfr CASALDALIGA, l.c., pág 51. Cfr también J. LOIS, *La opción por los pobres*, Nueva Utopía, Madrid 1991, 13-16.

19 «Vivir en estado de Oración. Vivir en estado de Alegría, de Poesía, de Ecología»: CASALDALIGA, *Los rasgos del Hombre Nuevo*, en E. BONIN (coord.), *Espiritualidad y liberación en América Latina*, DEI, San José 1982, 179.

Padrenuestro debe no sólo orientar sino también juzgar nuestra oración. Los evangelios nos han dejado dicho con toda claridad que esta oración debería ser, en su contenido, y según sus preferencias, la oración de todo buen seguidor del Maestro. Con esta oración, con su contenido, él respondió, o fue respondiendo a los apóstoles, cuando le preguntaban cómo se debía orar.

Después, la comunidad de los seguidores de Jesús ha organizado públicamente su oración en la Liturgia, sobre todo en la máxima celebración cristiana que es la Cena del Señor, la Eucaristía. El oficio divino, los devocionales, el rezo de los salmos, el rosario, el viacrucis, las novenas o jornadas, las alabanzas o letanías, las romerías antiguas y nuevas, las celebraciones patronales y otras celebraciones populares, han ido completando, según los tiempos y las Iglesias, el estilo y el repertorio de la oración cristiana del Pueblo de Dios. En todo caso, para que esa oración sea verdaderamente cristiana, según el Espíritu de Jesús, habrá de expresar siempre la acción de gracias al Padre y el compromiso con la Historia; porque éste es el culto «en espíritu y en verdad» (Jn 4, 22), el culto agradable a Dios (Rm 12, 1).

Profecía

Todos, por vocación cristiana, somos profetas. Estamos muy habituados a clasificar como tales a algunas figuras de excepción en el Antiguo Testamento o dentro de la Iglesia. Sin embargo, todos, por el bautismo, injertados vitalmente en Aquel que es el Sacerdote, el Profeta y el Rey, somos sacerdotes, profetas y reyes: un Pueblo sacerdotal, profético y regio.

En la Biblia -como revelación y como historia, y como historia de un Pueblo- y en la Tradición cristiana -como doctrina, como ministerio y como espiritualidad- se han destacado principalmente en la vocación profética las siguientes características:

-profeta es aquel que habla «en nombre de»;

-aquel que consuela;

-aquel que contesta y proclama;

-aquel que se anticipa a la marcha salvífica del pueblo, la sostiene y la acelera.

Por la configuración mayoritaria que el sufrimiento, la lucha y la esperanza han adquirido en América Latina, estas notas constitutivas de la figura del profeta, han de ser vividas entre nosotros colectivamente. La espiritualidad de la liberación ha sido definida como la espiritualidad de todo un pueblo[1]. De todo un pueblo «espiritual» es la profecía.

Lo importante, para que tenga valor de testimonio y de eficacia liberadora, es que esa profecía se haga concreta, histórica y como habitual.

No se trata de adivinar el futuro, sino de irlo forjando, dentro de las coordenadas de la utopía cristiana, en las condiciones de vida y de muerte de nuestra América y desde la vida normal que cada uno de nosotros llevamos. La «anormalidad» de lo profético en nuestra vida ha de ser la perspicacia en el Espíritu y la prontitud de la respuesta -al mismo Espíritu y al Pueblo- con que vayamos asumiendo las señales de los tiempos.

---

[1] Gustavo GUTIERREZ subtitula su libro *«Beber en su propio pozo»* como *«En el itinerario espiritual de un pueblo»*, CEP, Lima 1983.

Además, no se trata primordialmente de profetizar con palabras, sino con hechos, con los gestos de la vida entera. Los conocidos gestos típicos de los profetas de Israel, en el nuevo Israel y más concretamente en esta América nuestra han de traducirse en actitudes y acciones sociales y políticas, de presión alternativa y de carga utópica. No hará falta que nos rasguemos las vestiduras, pero habremos de rasgar la ideología dominante y la hipocresía religiosa. Ponerse delante del Tempo (Jer 7, 1-15) será hoy ser profecía también dentro de la propia comunidad eclesial, y ante las estructuras etnocentristas o alienadas de la propia Iglesia. Sabremos actualizar el gesto de Amós contra los santuarios reales (7, 10-17) de la alianza del trono y el altar, del poder económico y el privilegio eclesiástico, anatematizados como idolatría por los profetas de Dios. No es sólo de ayer esta alianza pecaminosa; más sofisticada, sigue actual, y la conciencia moderna es mucho más sensible a ese escándalo. El obispo profeta Leónidas Proaño, refiriéndose a la alianza de la Iglesia y el imperio español en la conquista y en la colonización de América, llegó a decir, ya en agonía, estas últimas palabras estremecedoras: «Me viene una idea, tengo una idea: que la Iglesia es la única responsable de ese peso que por siglos han sufrido los indios... ¡Qué dolor, qué dolor! Yo estoy cargando con ese peso de siglos...»[2]

El profeta, ante todo, escucha al Dios vivo, para después hablar en su nombre. La oración, la meditación de la Palabra de Dios, la apertura a las exigencias del Espíritu nos pondrán en condiciones de profetizar legítimamente; sin atribuirnos nunca representaciones mayores. Cuando alguien está lleno del Espíritu de Dios, Lo derrama espontáneamente a su paso. Ha de ser habitual para nosotros el recordar la propuesta y la dinámica del Reino para cualquier tipo de programa o de actividad; y apelar a la práctica de Jesús y a las exigencias de su Evangelio.

El profeta, después -sin que ese «después» signifique dicotomía- escucha al Pueblo real, su clamor, sus necesidades y aspiraciones. Para hablar a Dios por el Pueblo; para hablar a los nuevos reyes y para hablarle al Pueblo mismo en sintonía histórica y eficaz, lo primero que debe hacer un latinoamericano o una latinoamericana, consciente y consecuente, como tal y en cristiano, es conocer de verdad y por convivencia diaria a su propio Pueblo. En América Latinoamérica los análisis de coyun-

---

[2] El día 27 de agosto de 1988 a las 2'30 de la madrugada.

tura, local, nacional y continental, se han tornado práctica necesaria en las reuniones pastorales y en la planificación del trabajo popular[3].

No deberemos atribuirnos nunca una representación popular omnímoda, para evitar los conocidos defectos de ciertas vanguardias y agentes de pastoral contaminados de un caudillismo demasiado frecuente entre los políticos latinoamericanos. De caudillo a dictador no va el grueso de una aguja. Un profeta cristiano ha de tener la modestia de aquel que sabe que no sabe hablar[4] y que no olvida nunca que habla «en nombre de»: «Palabra del Señor» es su palabra y «clamor del Pueblo» es su clamor.

El obispo mártir de Argentina, Enrique Angelelli, se había propuesto como actitud pastoral constante caminar «con un oído al Pueblo y otro al Evangelio». Con un oído a Dios y otro al Pueblo y con la boca al servicio del Pueblo y de Dios ha de caminar el buen profeta latinoamericano.

«Ningún profeta es bien recibido en su tierra». Lo dijo Jesús (Lc 4, 24). Y no parece normal que un profeta sea muerto fuera de Jerusalén. Lo dijo Jesús también (Lc 13, 33). Los muchos profetas mártires de nuestra América dan testimonio con su sangre de esas advertencias del Maestro. Porque el profeta ha de contestar, y no sólo a los grandes y dominadores, sino también muchas veces a los de su casa; a sus compañeros y compañeras de trabajo y de militancia; al obispo, quizás, o al pastor o al párroco. O habrá de entrar, por objeción de conciencia civil o evangélica, en actitudes de desobediencia material, en la sociedad o en la Iglesia, en huelgas y ayunos, en marchas y manifiestos, y en experiencias novedosas, normalmente incomprendidas. Y esa contestación provoca la reacción de los dólares y de las armas, o del poder civil y eclesiástico, o de intereses rastreros más de a pie.

«Clama, no ceses», le fue dicho al profeta Isaías (58, 1). En coyunturas de desaliento o de rutina, este imperativo hecho al verdadero profeta es todavía más necesario. Todas las instituciones tienden a anquilosarse. La Iglesia, como institución, también. Y todas las revoluciones tienden a burocratizarse;

---

[3] cfr el apartado «Pasión por la realidad».

[4] Cfr Moisés: Ex 4, 10ss; Isaías: 6, 4ss; Jeremías: 1, 6ss.

también las revoluciones latinoamericanas. La Iglesia siempre está expuesta a la tentación de «glosar» el Evangelio, y es necesario que haya muchos Franciscos de Asís a lo largo de su camino para proclamarle y, desde ella, proclamar al mundo «el Evangelio sin glosa». La película de las comunidades eclesiales de base de Brasil, «Pé na Caminhada»[5], quiso presentar y estimular el talante y la acción del profeta colectivo Francisco que se perfila en la Iglesia latinoamericana.

Porque contesta, el profeta irrita. Y desestabiliza. Derrumba de las falsas seguridades y desplaza hacia lo utópico, siempre menos confortable. Eso no debe llevarnos a actitudes intemperantes, sobre todo con respecto a los pequeños, a los apartados o a los excomulgados de la vida. Jesús no se atrevía ni siquiera a quebrar la caña que aún humease (Is 42, 3); y el Che quería «endurecerse pero sin perder la ternura jamás».

Ni que decir tiene que hay falsos profetas. Y cualquiera de nosotros puede llegar a serlo. No nos arroguemos infalibilidades ni desoigamos nunca al equipo, a la comunidad, al Pueblo, a la Iglesia, al Evangelio, al Espíritu. Y también a los propios enemigos, para no olvidar la vieja sabiduría del refrán: «del enemigo, el consejo».

La teología de la liberación nos ha enseñado a utilizar las mediaciones sociales, políticas, económicas, pedagógicas, y cada vez más también la gran mediación cultural[6]. Un profeta latinoamericano que quiera hablar, hoy y aquí, en nombre de Dios, y hablar en nombre del Pueblo y al Pueblo, debe utilizar siempre también todas estas mediaciones. Ninguna inspiración las dispensa.

Dios es amor (1 Jn 4, 8). Amar y hacer amar es su voluntad (Jn 15, 12; Rm 13, 10). El ha amado tanto al Mundo que le ha enviado a su propio Hijo (Jn 3, 16; 1 Jn 4, 9)), no para condenar al Mundo, sino para salvarlo (Jn 3, 17; 12, 47). Y el Hijo de Dios, hecho hermano nuestro, nos ha enseñado definitivamente que sólo hay un mandamiento: el del amor (Jn 15, 12). El

---

5 Producida en film y en video por Verbo Filmes, São Paulo 1987, traducida a varios idiomas, titulada en castellano «Pueblo de Dios en marcha».

6 N. AGOSTINI, *Nova evangelização e opção comunitaria. Conscientização e movimentos populares*, Vozes, Petrópolis 1990.

amor es el programa del Reino de Dios. Ninguna espiritualidad será según el Espíritu de Dios y ninguna profecía será conforme a su Palabra si no practican y anuncian, ante todo y sobre todo, el amor misericordioso y liberador de Dios.

Ser profeta en nombre de ese Dios que tiene entrañas de madre (Is 49, 15) es ser permanentemente consolador. El Antiguo Testamento nos ofrece bellísimas páginas enteras sobre esa misión consoladora de los profetas en Israel: «consolad, consolad a mi Pueblo, dice el Señor» (Is 40). En medio de un pueblo secularmente oprimido, cada vez más condenado al hambre, a la miseria y a la marginación, como es nuestro Pueblo, ser profecía en América Latina ha de ser ejercitar incansablemente y con ternura fraterna el «ministerio de la consolación». Ni el derecho ni la verdad, ni la justicia ni la ortodoxia nos permiten olvidar, en el ejercicio de la profecía, esa característica de la consolación que le es también esencial. Hombres y mujeres «perfectos», en la disciplina eclesiástica o en la militancia política, han olvidado a veces la condición humana y el sufrimiento del pobre. En la pastoral no podemos sobreponer un objetivo inmediato o un cronograma impecable por encima de una emergencia vital o de una situación crónica de desolación e impotencia. A veces, ser profecía será estar cerca, callar o llorar con. «No sabéis de qué espíritu sois», nos dice Jesús (Lc 9, 55) cada vez que lastimamos a un pobre o a un pequeño; y cada vez que gritamos más alta la inflexibilidad de nuestra ideología que la Buena Nueva del Evangelio.

Todas las características del profeta cristiano, muy específicamente en esta tierra «de la muerte y de la esperanza» y en esta hora «de invierno eclesial»[7] y «noche oscura para los pobres», deben confluir en esa postura de com-pasión que unge al herido y levanta al caído, y en ese ministerio de consolación que devuelve la fe en la vida y en el Dios de la Vida, y en ese trabajo de animación que sostiene y hace avanzar la utopía del Reino

[7] Al decir de RAHNER, cfr P. IMHOF - H. BIALLOWONS, *La fe en tiempo de invierno*, Desclée, Bilbao 1989, pág. 44.

La práctica del Amor

El primado de la praxis, tan subrayado por el pensamiento moderno, y tan característico también del talante latinoamericano[1], de nuestras revoluciones y de nuestros pensadores comprometidos, tan exigido por las organizaciones y el movimiento popular en nuestra América, a los cristianos no nos sorprende fuera de juego. En efecto, lo más profundo y original de la tradición judeocristiana tiene en la praxis y en la historia -en la praxis histórica- una de sus más llamativas originalidades[2]. La espiritualidad cristiana de la liberación ha de saber conjugar, potenciándolas mutuamente, la vivencia teofánica de la naturaleza, tan propia de nuestros pueblos-raíz indígenas, con la vivencia teofánica de la historia y de la praxis, aporte específico de la fe judeocristiana.

Israel -llevado de la mano de la revelación de Dios- es el pueblo que descubrió el pensamiento histórico. En la revelación cristiana hay todo un esquema de pensamiento histórico y práxico. El Antiguo y el Nuevo Testamento son los libros sagrados de la narración de la historicidad de Dios. Nuestro Dios es el Dios que se revela en la historia, «actuando» en ella. Su Palabra, «dabar», no es simple sonido, ni un mero concepto racional, sino un hecho, algo que acontece, entra en la historia, la conmueve y la transforma. Su Palabra coloca ante el Pueblo la utopía de una Promesa, le ofrece el encuentro de una Alianza y le abre con ello espacio y horizonte para poder caminar, de promesa en promesa, de caída en perdón, de alianza en alianza, transformando la historia, conquistando la Tierra Prometida...

---

1 Cfr el apartado «Praxis»

2 «A otros pueblos les ha parecido mejor acercarse a Dios a través de la naturaleza, con lo que esta tiene de majestuoso, insondable, de inapelable para el hombre o, en el otro extremo, a través de la experiencia interior subjetiva o intersubjetiva. Puede decirse que la historia engloba y supera tanto el ámbito de lo natural como el ámbito de lo subjetivo y personal y en ese sentido, lejos de excluirlos, los enmarca y potencia». I. ELLACURIA, *Historicidad de la salvación cristiana*, en *Mysterium Salutis*, I, pags. 333-334.

Los profetas de Yavé no cesan de reconvenir al Pueblo de Dios cuando éste se desvía hacia un culto quizá fervoroso pero que, sin el respaldo de la vida se convierte en idolátrico. Los dioses son nada; el Dios de Israel es vida, amor, historia. «Conocer a Yavé es practicar la justicia», repetirán los profetas con una insistencia obsesiva (Mq 6, 6-8). La praxis del amor y de la justicia es el criterio máximo de la bondad moral, por encima de todo culto o sacrificio (Is 1, 10-18; 58, 1-12; 66, 1-3; Am 4, 4-5; 5, 21-25; Jer 7, 21-26), o de cualquier otra seguridad moral (Jer 7, 1-15; 9, 24); así como la referencia fundante de la fe religiosa de Israel y de su misma constitución como Pueblo es la praxis liberadora de Dios en el Exodo[3].

Jesús, «profeta poderoso en obras y palabras» (Lc 24, 19), que primero comenzó haciendo para enseñar (cfr Hch 1, 1), que pasó «haciendo» el bien (Hch 10, 38), que provocaba el asombro de las muchedumbres «que oían "lo que hacía"» (Mc 3, 8) tanto o más que lo que decía, recogerá esta veta profética e insistirá -con fuerza mayor y una coherencia total hasta su propia muerte- en que «no todo el que dice... sino el que hace la voluntad del Padre entrará en el Reino» (Mt 7, 21-23); que «por sus frutos serán conocidos» (Mt 7, 16) «los verdaderos adoradores» (Jn 4, 23); y que si lo amamos a El «practicaremos sus mandatos» (Jn 14, 24).

La palabra de Jesús alcanza en este punto su claridad máxima cuando propone la práctica del amor, especialmente «con estos mis hermanos más pequeños», como el «criterio escatológico de salvación» conforme al cual se realizará el «juicio de las naciones» (Mt 25, 31-46). La parábola del buen samaritano (Lc 10, 25-37) subrayará esta primacía de la práctica del amor por encima de las fronteras de credo, culto o religión. El evangelio de Juan recalcará hasta la saciedad que la práctica concreta, las obras, son las que dan testimonio creíble (Jn 5, 36; 6, 30; 7, 3; 9, 3; 10, 25; 10, 37-38; 14, 11; 15, 24).

Las primeras comunidades recogieron la palabra y la práctica de Jesús en textos incontestables que recorren de parte a parte los cuatro Evangelios, los Hechos, las Cartas y el Apocalipsis. Sería prolijo recorrer detalladamente esta insisten-

---

[3] Ex 20, 1; Deut 5, 6; Dt 26, 5b-9.

cia en la «práctica del amor» a lo largo de todo el Nuevo Testamento. Basta a nuestro propósito citar los textos estelares de Santiago (1, 27; 1, 14-26) y las cartas de Juan (1 Jn 3, 9-18; 4, 7-16; 4, 21-27).

Pablo nunca predicó la fe sin obras, sino que contestó la autosuficiencia de las «obras de la Ley» (Rm, passim). Y con su propia vida, «haciendo la verdad en el amor» (Ef 4, 15), dio testimonio exhaustivo de actividad apostólica y de servicio comunitario, desde sus viajes marítimos hasta su trabajo manual de curtidor (Hch 18, 3; 1 Cor 4, 12; 2 Ts 3, 8). La tradición protestante, cuyo aporte paulino no siempre ha sido suficientemente reconocido, ha emergido también en América Latina con una pastoral de intenso compromiso social y con obras exegéticas y teológicas verdaderamente luminosas[4].

En cristiano, ésta sería la gran contestación saludable de una «fe sin obras». Frente a una Iglesia o a una teología que «anunciasen» la Buena Nueva menos práxica o históricamente, se quiere, se ensaya, se vive en América Latina, en las últimas décadas sobre todo, una teología y una Iglesia que «hacen» la Buena Nueva en la praxis histórica. El nacimiento mismo de la teología de la liberación arranca de esa acumulada riqueza de prácticas[5], de experiencias, de martirios liberadores. Nuestra Iglesia latinoamericana no ha sido especialista en hacer dogmas de fe, pero sí en realizar prácticas de amor. Esto hace que tanto los revolucionarios como los profetas de América Latina puedan ser considerados, y lo son, como testigos coherentes, con una fuerza de ejemplaridad y de enganche que va más allá de los resultados inmediatos y que traspone el Continente.

Se ha querido contestar la praxis más explícitamente llamada «ortopraxis» en cristiano, como la contradicción de la ortodoxia, cuando nosotros creemos que es su «verificación». La ortodoxia sólo llega a ser verdaderamente «orto» cuando se

---

[4] Podemos citar aquí entre otros muchos, los nombres de Milton Schwantes, Jorge Pixley, Julio de Santa Ana, Míguez Bonino, Elsa Támez...

[5] L. BOFF, *De la espiritualidad de la liberación a la práctica de la liberación*, en VARIOS, *Espiritualidad y liberación*, DEI, San José 1982, págs. 49-58; ID, *¿Liberación como teoría o como acción practica?*, en *Teología de la liberación. Documentos sobre una polémica*, DEI, San José ³1986, págs. 51-54.

hace también «praxis». Sería importante no olvidar nunca la doble etimología de «ortodoxia»[6]. La «verdadera gloria de Dios» no se manifiesta principalmente en los dogmas bien proclamados, sino en el amor bien practicado. Una vez más, citemos lo que dos obispos mártires de la Iglesia, uno del siglo IV y otro de nuestros días, Ireneo y Romero, han definido como la real «gloria de Dios» aquí en la tierra: «que el ser humano viva», «que viva el pobre»; que «todos tengan vida y vida en abundancia», diría Jesús (Jn 10, 10). Su Padre, a través de los profetas, dijo con palabras airadas que quería misericordia y no sacrificios (Os 6,6; Am 5, 21ss); y el Hijo, con gestos airados lo dijo en el mismo ámbito del Tempo de Jerusalén (Mt 9, 13). La opción por los pobres, en el Continente, por la espiritualidad y la teología de la liberación, traduce en el contexto local y temporal de las tierras de esta Patria, la opción del Dios bíblico por el huérfano, la viuda y el extranjero. Y en ese contexto traduce diariamente la com-pasión eficaz de Jesús de Nazaret.

Si prácticamente no hay entre nosotros anticlericalismo, si varias iglesias latinoamericanas -que no son la mayoría, para hablar honestamente- han ganado incluso el primer lugar en los sondeos de popularidad[7], se debe a que esas iglesias practican el amor y actúan comprometidamente sobre las necesidades y aspiraciones del Pueblo, arriesgando muchas veces la propia seguridad y asumiendo las consecuencias de la incomprensión fuera y dentro. La pastoral social con expresiones sumamente incisivas sobre la tierra, el trabajo, y la vivienda, la migración y la marginación, la prostitución y la infancia abandonada, la educación y la política alternativas, las «Vicarías de la Solidaridad» y las «Campañas de la Fraternidad», la colaboración en las asociaciones y promociones de los barrios, y, en nivel más autóctono, la pastoral indígena y la pastoral del negro, son muy típicamente latinoamericanas. En el campo de batalla de la praxis nos hemos encontrado creyentes y no creyentes, al servicio de aquella

---

6 «Orto»: correcto, bueno. «Doxa» puede significar tanto «opinión, pensamiento» como «gloria, manifestación».

7 «Una reciente encuesta realizada entre la población brasileña determinó que la credibilidad y confiabilidad de la Iglesia ha subido al 80%, probablemente por efecto de los cambios y renovaciones ocurridos en los últimos diez años. Según la misma encuesta, los brasileños desconfían principalmente de los banqueros y los empresarios. Durante los últimos dos años la mayor pérdida de confianza pública ha sido experimentada por los partidos políticos, con 17% de aprobación sólamente, y los políticos profesionales, quienes reúnen tan sólo el 13'5. Los diarios brasileños tienen sólo el 58% de aprobación. Las radios el 48%. Las televisiones el 43%». «Vida Nueva» 1787(27.4.1991)35

misma Causa mayor que para unos será la Humanidad Nueva o la Sociedad liberada y para otros es, además, explícitamente el Reino.

La vuelta al Jesús histórico en la espiritualidad y la teología de la liberación es simultáneamente una motivación y una justificación de esa fe práxica: optar por lo que Jesús optaba, hacer lo que Jesús hacía. Lo que en una Iglesia más tradicional, a veces, se reducía al código estricto de unas concretas, esporádicas y marginales «obras de misericordia», en la espiritualidad de la liberación y teología de la liberación se nos presenta como la urgencia inaplazable, cotidiana, y decisiva de la fe viva, de la esperanza creíble y de la caridad eficaz.

Esa praxis, además, no es sólo cúmulo de obras, de servicios, de asistencias sueltas... Se exige que sea una actividad estructurada, de transformación de la situación social de nuestras mayorías, oprimidas, sojuzgadas. No es lo mismo en ese sentido hablar de práctica o hablar de praxis. La praxis tiene una expresa connotación política, y no simplemente asistencial: frente a estructuras de muerte quiere construir estructuras de vida y liberación.

La misma «civilización del amor» que se viene proponiendo como la gran utopía social de la Iglesia y que Puebla transformó en verdadero slogan para América Latina, ha de ser bien entendida, porque fácilmente el amor se queda en genérico y hasta en inflacionario. El Sínodo Extraordinario de 1985, en su mensaje del 7 de diciembre, fue más preciso y más exigente: «existe para la humanidad un camino -y vislumbramos ya las primeras señales- que lleva ya a una *civilización de participación, de solidaridad y de amor*, la única civilización digna del hombre».

Jesús pasó por este mundo «haciendo el bien» (Hch 10, 37), y «todo lo hizo bien» (Mc 7, 37). Eso mismo quieren y deben hacer particularmente los revolucionarios coherentes y los cristianos consecuentes de América Latina. El seguimiento de Jesús es hacer, nosotros, la praxis de Jesús[8]. Como la revolu-

---

8 «En el mero hecho de reproducir con ultimidad la práctica de Jesús y su propia historicidad, por ser de Jesús, se está aceptando una normatividad última en Jesús, y por ello se le está declarando como algo realmente último; se le está declarando ya, implícita pero eficazmente, como el Cristo, aunque después se deba explicitar esa confesión»: J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1982, pág. 116. «El lugar de mayor densidad metafísica es la

ción se hace, también se hace el Reino, aunque éste sea, primero, un don y una esperanza.

Bien concretamente: no pertenecer activamente a un partido, a un sindicato, al movimiento popular («o/y», porque a veces se deberá pertenecer a todo eso simultáneamente), en América Latina es no tener conciencia política ni coherencia militante. Y no pertenecer activamente a una pastoral social comprometida, en la Iglesia de América Latina es no tener conciencia de la praxicidad de la caridad ni ser socialmente consecuente en el Amor. Cada uno, lógicamente, según su estado y carisma.

La utopía que se vive en América Latina se sigue viviendo, a pesar de todos los desmoronamientos y claudicaciones, porque es una utopía que ya se va haciendo. No sólo se escribe; se forja. La espiritualidad y la teología de la liberación nos han enseñado, de un modo nuevo, a sentir las tres virtudes teologales de fe esperanza y caridad, como una sola vivencia, profunda, que acoge el misterio de Dios, de su familia y de su creación (fe), se dedica a explicitarlo y realizarlo por la praxis (caridad), y sigue soñándolo, más allá de todas las realizaciones y de todas las frustraciones (esperanza).

Resumiendo, y a modo de consigna, deberíamos decirnos:

•En América Latina no se puede vivir una espiritualidad cristiana si no se vive espiritualmente la latinoamericanidad.

•No se puede ser un buen cristiano o una buena cristiana latinoamericanos si no se aplica la opción por el Reino a actitudes y acciones que lo hagan creíble, lo celebren coherentemente, lo vayan construyendo en el aquí de la Patria Grande y permitan esperarlo para el allá de la Patria Mayor.

•La vivencia del Reino que los cristianos hacemos por la mediación específica de la fe, debemos hacerla también por las

---

praxis»; ID, *Ibídem*, págs. 115 y 116. Sobre la introduccion de la praxis en el concepto de evangelización, véase ID, *Ibídem*, 294ss. Recuérdese también la afirmación del Sínodo Mundial de 1971: «La acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presentan claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio para la liberación de toda situación opresiva»

mediaciones culturales, familiares, sociales, políticas y económicas.

•Por el Reino, en América Latina, las comunidades cristianas consecuentes han de militar en el Movimiento Popular, en la Causa Indígena y en la Causa Negra, en la Liberación de nuestros Pueblos, en la comunión de la Solidaridad y en la instauración de un Nuevo Orden Mundial sin miserias y sin imperialismos, si degradación de la Naturaleza y sin armamentismo.

•Una mujer latinoamericana no será buena cristiana si no lucha por la liberación de la Mujer. Un campesino latinoamericano no será buen cristiano si no lucha por la Reforma Agraria. Un obrero latinoamericano no será buen cristiano si no lucha por la revolución del Trabajo. Y cualquier cristiano o cristiana, -laico, sacerdote, pastor, obispo-, en América Latina, no serán buenos cristianos si no luchan por una Iglesia comunitaria y participativa, comprometida y liberadora.

•Para vivir la práctica del amor, no podemos aceptar una E2 sin E1.

Opción por los pobres

Relación de la opción por los pobres (E2) con la opción por el pueblo (E1)

Estamos ante uno de los ejes principales de la espiritualidad latinoamericana, una de sus «marcas registradas», una de sus mayores y más famosas aportaciones[1] a la Iglesia universal.

Tal como dijimos al hablar de la opción por el pueblo (cfr E1), también en la génesis de la opción por los pobres está el fenómeno de la irrupción de los pobres, que conmovió tanto a la sociedad como a la Iglesia[2]. «La irrupción del pobre en la sociedad e iglesia latinoamericanas es, en última instancia, una irrupción de Dios en nuestras vidas. Esta irrupción es el punto de partida y también el eje de la nueva espiritualidad»[3].

Los cristianos latinoamericanos, en su mayor parte pobres, protagonistas de esta irrupción, participantes activos de las luchas de liberación que desde hace varios decenios se desataron en el continente, se interrogaron a la luz de la fe qué aportaba el Evangelio a su opción por el pueblo y a su participación en el proceso de liberación, cómo vivir su identidad cristiana al interior de ese proceso, y, a la vez, qué les aportaba esa opción popular a la hora de leer la Palabra de Dios y vivir su vida cristiana. Este proceso interactivo de praxis y reflexión es el que dio origen a la teología de la liberación, y es también el que fue

---

1 No se trata, evidentemente, de una aportación de novedad, sino de un redescubrimiento de una dimensión esencial del mensaje cristiano que, en cuanto tal, pertenece a la mejor tradición eclesial. Véase al respecto la antología histórica preparada por J. I. GONZALEZ FAUS, *Vicarios de Cristo*, Trotta, Madrid 1991.

2 CODINA, V., *La irrupción de los pobres en la teología contemporánea: de la teología espiritual a la teología de los pobres*, «Misión Abierta» 74(1981)683-692 y en *De la modernidad a la solidaridad*, CEP, Lima 1984, págs. 17-33; G. GUTIERREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima 1979, y *La irrupción del pobre en América Latina*, en S. TORRES, *Teología de la liberación y comunidades cristianas de base*, Salamanca 1982, pág. 123-142; L. BOFF, *La fe en la periferia del mundo*, Sal Terrae, Santander 1981; CONGRESO INTERNACIONAL ECUMENICO DE TEOLOGIA (São Paulo 1980), *La irrupción de los pobres en la Iglesia*, DEI, San José 1980. El documento mismo de Puebla, recogiendo el de Medellín, se hace eco de esta irrupción: nºs 87-90.

3 G. GUTIERREZ, *Beber en su propio pozo*, Sígueme, Salamanca [4]1986, pág. 42.

dando formulación precisa a la opción por los pobres, que antes de tener una teoría fue en principio una experiencia espiritual.

En el sentido preciso que aquí damos a los términos, «opción por los pobres» (E2) es la versión cristiana de la «opción por el pueblo» (E1). Se trata de un mismo espíritu, un mismo talante, contemplado desde dos puntos de vista. La opción por el pueblo engloba aspectos éticos, políticos, geopolíticos, hermenéuticos, culturales, pedagógicos, y es compartida por creyentes y no creyentes. La opción por los pobres engloba la misma opción por el pueblo, incluyendo los mismos aspectos citados, pero añade la perspectiva de la fe, las motivaciones explícitamente religiosas. La opción por los pobres incluye la opción por el pueblo, aunque ésta no incluye la perspectiva de fe explícita que aquella tiene. Hay personas que llegan a la opción por los pobres a partir de la experiencia humana de la opción por el pueblo, y hay otras que llegan a ésta a partir de la experiencia religiosa de la opción por los pobres.

La perspectiva de fe explícita que caracteriza a la opción por los pobres no la convierte en una realidad enteramente distinta de la opción por el pueblo. Al contrario, hay entre ambas una profunda continuidad. Las motivaciones de la opción por los pobres no son exclusivas, ni tampoco son enteramente homologables a las de la opción por el pueblo. No son sin más «nuevas» motivaciones. Hay que decir más bien que las motivaciones de la opción por el pueblo, vistas a la luz de la fe, sin perder su autonomía y su consistencia propia, cobran un nuevo rostro y adquieren un perfil teológico y teologal en la opción por los pobres: la situación intolerable de injusticia se convierte en realidad que se opone al plan de Dios, en pecado; la lucha por la justicia, en misión al servicio del Reinado de Dios; la potenciación histórica del pobre se relaciona con la estrategia salvífica de Dios... La fe da una peculiar plenitud y radicalidad última a aquellas motivaciones[4].

4 Sobre la relación entre las motivaciones religiosas y las motivaciones «simplemente humanas» éticas o políticas de la OP hemos reflexionado al final del capítulo primero. Cfr también Julio LOIS, *Teología de la liberación: opción por los pobres*, Iepala, Madrid 1986, pág. 201ss.

Descripción de la experiencia espiritual de la opción por los pobres

Es una experiencia espiritual explícitamente religiosa la que mueve a los cristianos latinoamericanos a vivir la opción por los pobres como uno de las dimensiones más profundas de su vida humana y cristiana. ¿Cómo describir esta experiencia espiritual? ¿Qué experimentamos en ella?

Experimentamos estar haciendo la opción misma de Dios por los pobres. Imitamos a Dios, Padre-Madre de misericordia. El es quien optó primero. A lo largo de toda la historia de la salvación se ha manifestado siempre como el *go'el*[5] de los pobres, partidario del oprimido, liberador del pueblo. Nuestra opción por los pobres tiene su fundamento último en Dios mismo. Es de naturaleza teologal[6].

Experimentamos un encuentro con Cristo en el pobre. Reconocemos los «rasgos sufrientes de Cristo el Señor» en «rostros muy concretos» y muy frecuentes en nuestro Continente: rostros de niños golpeados por la pobreza, rostros de jóvenes desorientados y frustrados, de indígenas y afroamericanos en situaciones infrahumanas, de obreros mal retribuidos, de subempleados y desempleados, de marginados y hacinados urbanos, de ancianos[7]... El pobre se hace mediación viva del Señor, su expresión real, y no solamente su intermediario[8]. El se identificó con los pobres hasta convertirlos en el único sacramento absolutamente necesario y absolutamente universal de salvación[9]. El pobre se hace nuestro evangelizador.[10]

Experimentamos al Espíritu de Jesús, alentando las resistencias y las luchas de los pobres, sublevándolos, incitándolos a tomar la historia en sus manos y organizarse para transfor-

---

[5] Término bíblico de fuerte raigambre veterotestamentaria acerca de la misericordia justiciera de Dios y de su parcialidad en favor del huérfano,de la viuda, del extranjero del marginado.

[6] Sobre el «fundamento teologal» de la OP han escrito páginas muy bellas G. GUTIERREZ, *El Dios de la vida*, «Christus» 47(1982)53-54, y L. BOFF, *Fe en la periferia del mundo*, Sal Terrae, Santander 1981, 129.

[7] Puebla 31-39.

[8] BOFF-PIXLEY, *Opción por los pobres*, Paulinas, Madrid 1986, pág. 132.

[9] BOFF-PIXLEY, *ibid.*, pág. 133.

[10] Puebla 1147.

mar el mundo. Descubrimos la acción del Espíritu en las luchas liberadoras de los pobres[11].

Experimentamos la opción por los pobres como una práctica de seguimiento de Jesús: es hacer lo que él hizo. Asumir su proyecto. Continuar su lucha. Prolongar su misma solidaridad con los pobres y marginados. Realizar su misión en la misión de la Iglesia: anunciar la Buena Noticia a los pobres, intentando acelerar la llegada del Reino para los pobres y, desde ellos, para todos.

Experimentamos un criterio de discernimiento cristiano[12]: fuera del para los pobres no hay buena Noticia. Y fuera de la Buena Noticia para los pobres no hay «evangelio», ni verdadera Iglesia de Jesús. La opción por los pobres viene a ser una «nota» de la verdadera Iglesia, del seguimiento de Jesús, de la espiritualidad cristiana.

Experimentamos un encuentro con el pobre más allá de la visión ingenua o empirista que lo considera como un caso particular, no estructural, que demanda simplemente limosna o beneficencia. La opción por los pobres descubre al pobre como un fenómeno colectivo, conflictivo y alternativo[13].

La opción por los pobres nos lleva a la asunción del lugar social de los pobres

Simultáneamente la opción por los pobres nos lleva a un redescubrimiento de la caridad: superamos la caridad de tú a tú, inmediatista, limosnera, simplemente beneficiente. La nueva experiencia de la caridad parte de la justicia y de la voluntad de estructurar el Reino de Dios en la sociedad, y entiende que las personas viven en sociedad, en pueblo, en colectividad estructural de cultura, política, economía, religión...

Elementos vivenciales de la opción por los pobres

La opción por los pobres la vivimos, en primer lugar, como una ruptura con el modo de pensar de las clases domi-

---

[11] C. y L. BOFF, *Cómo hacer teología de la liberación*, Paulinas, Madrid 1986, 72-73.

[12] Con este criterio experimentamos también las limitaciones que pueden tener numerosas corrientes de espiritualidad que nos han precedido en la historia.

[13] BOFF-PIXLEY, *ibid.*, pág. 17-31.

nantes[14] que solemos tener introyectado en nosotros mismos. Se trata de un desclasamiento, despojamiento difícil, una kénosis. Esto nos lo exige la opción por los pobres a todos, incluso a los que han nacido en el mundo de los pobres, pues no por eso están libres de la forma de pensar de los poderosos[15].

Tras esa ruptura la opción por los pobres nos lleva a un éxodo, nos hace salir al encuentro del otro, ir a la periferia, entrar en el mundo de los pobres y a asumirlo como propio. Se trata de una encarnación, una identificación con el mundo de los pobres[16]. Es la asunción del lugar social de los pobres, como lugar elegido para desde él mirar la realidad y transformarla en dirección a él[17].

La opción por los pobres nos exige además asumir la Causa de los pobres[18] consciente y activamente, es decir: una solidaridad activa con las luchas y prácticas populares[19], una defensa activa de sus derechos, un compromiso claro con su liberación integral, una afirmación incondicional de la vida y un rechazo también incondicional de la injusticia. Y también de la riqueza, entendida como civilización de privilegio. «En el orden económico la utopía cristiana, vista desde América Latina, que surge del profetismo real historizado... propone una civilización de la pobreza que sustituye a la actual civilización de la riqueza»... Esa civilización de la pobreza, fundada en un humanismo materialista, transformado por la luz y la inspiración cris-

---

14 No «rompemos» con nadie; rompemos -y radicalmente- con el modo de pensar de los dominadores. A estas alturas ya está para todos claro que la universalidad de la Salvación y de la misión del cristiano no pueden realizarse sino por la exlusión radical del pecado de la dominación y la injusticia. Cfr. J. M. VIGIL, *Opción por los pobres, ¿preferencial y no excluyente?*, en *Sobre la opción por los pobres*, Nicarao, Managua 1991, págs. 55-65.

15 La OP es una invitación que la Iglesia hace «a todos, sin distinción de clases». Puebla, Mensaje a los pueblos, 3.

16 R. MUÑOZ, *Dios de los cristianos*, Paulinas, Santiago de Chile 1988, pág. 40ss. L. BOFF, *Y la Iglesia se hizo pueblo*, Sal Terrae, Santander 1986; G. GUTIERREZ, *Beber en su propio pozo*, Sígueme, Salamanca [4]1986, pág. 44ss; Cl. BOFF, *Los pobres y sus prácticas de liberación*, en PIXLEY-BOFF, *Opción por los pobres*, Paulinas, Madrid 1986, 233ss.

17 ELLACURIA, I., *El auténtico lugar social de la Iglesia*, en VARIOS, *Desafíos cristianos*, «Misión Abierta» y Lóguez Ediciones, Madrid 1988, 77-85. ID., *Los pobres, «lugar teológico» en América Latina*, en *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 1984.

18 «Invitamos a todos, sin distinción de clases a aceptar y asumir la causa de los pobres, como si estuviesen aceptando y asumiendo su propia causa, la causa misma de Cristo». Puebla, Mensaje a los pueblos, 3.

19 Sobre la relación entre la OP y la opción de clase y la lucha de clases, cfr G. GIRARDI, *Amor cristiano y lucha de clases*, Sígueme, Salamanca 1971; J. LOIS, *Teología de la liberación: opción por los pobres*, Iepala, Madrid 1986, págs. 267-281, donde resume el pensamiento de L. Boff, G. Gutiérrez, I. Sobrino e I. Ellacuría.

tiana, rechaza la acumulación del capital como motor de la historia y la posesión-disfrute de la riqueza como principio de humanización, y hace de la satisfacción universal de las necesidades básicas el principio del desarrollo, y del acrecentamiento de la solidaridad compartida el fundamento de la humanización»[20]. No pretende la pauperización universal, sino la universal participación. La opción por los pobres nos hace entrar así en una praxis histórica de liberación[21], de transformaciones universales.

La asunción de la Causa de los pobres conlleva la asunción de su destino, que es la persecución y el martirio, que no sería algo puntual, sino la culminación de la opción por los pobres. La cruz de Jesús cobra todo su realismo histórico al sobrevenir espontáneamente sobre el seguidor de Jesús en cuanto concreta su seguimiento de Jesús desde la opción por los pobres. Es la cruz que nos viene de luchar contra la cruz, contra la pobreza injusta impuesta a las mayorías[22].

La opción por los pobres incluye en todos estos niveles grandes elementos de ascética y purificación: nos exige despojarnos de la vieja mentalidad, analizar permanentemente la realidad, identificarnos más y más con la Causa de los pobres, ser fuertes en la lucha diaria para soportar la persecución y para estar dispuestos[23] al martirio. Por eso afirmó Puebla solemnemente: «Afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral»[24] .

La opción por los pobres nos desafía a un crecimiento espiritual sin límite. En un primer momento son frecuentes las actitudes todavía paternalistas, todavía acríticas, o quizá románticas. El contacto directo con la realidad cruda, el análisis permanente, el aprendizaje de la práctica, las decepciones de la reali-

---

20 I. ELLACURIA, *Utopía y profetismo*, en *Mysterium Liberationis*, I, págs. 425-426

21 «La Iglesia siempre ha hecho la opción por los pobres. Sin embargo actualmente hay una novedad en esa opción por los pobres: que estamos haciendo opción también por sus procesos, por los procesos de los pueblos. Optamos por los pobres como individuos, como clases, como mayorías, como pueblo, como pueblo organizado, como pueblos en proceso. Esa sería la novedad». P. CASALDÁLIGA, *El vuelo del Quetzal*, Maíz Nuestro, Panamá 1988, 25-26. Sobre esa «novedad», cfr también BOFF-PIXLEY, *Ibid.*, pág. 136ss.

22 L. BOFF, *Pasión de Cristo, Pasión del Mundo*, Indo American Press Service, Bogotá 1978, caps VIII y IX.

23 La disposición habitual para el martirio que el Concilio Vaticano II pedía a todos los cristianos (LG 42) cobra entre nosotros permanente actualidad a partir de la OP.

24 Nº 1134.

dad, la encarnación en el mundo cultural del pueblo para quienes no han nacido en él, la incorporación a su experiencia espiritual[25], el descubrimiento de la fuerza de los pobres y del carácter no imprescindible de nuestra aportación, la superación de la diferencia entre «nosotros» y «ellos»... son etapas del camino de nuestro crecimiento espiritual[26].

En la opción por los pobres nuestra espiritualidad cobra varias dimensiones simultáneamente. Tiene una dimensión ética, porque se trata, en efecto, de un grito que se indigna ante la situación de injusta pobreza. Tiene otra dimensión política, puesto que nos sitúa concretamente en una determinada posición dentro de la sociedad al lado de los pobres y en contra de su pobreza[27]. Tiene también dimensión geopolítica[28], en la medida que nos hace descubrir que los pobres son también pueblos que ocupan una posición subalterna respecto a poderes imperiales transnacionales. Es también una opción hermenéutica, en cuanto que se hace en función de conseguir una perspectiva óptima para la vivencia y para la reflexión sobre la fe[29]. Y no faltan las dimensiones pedagógicas, culturales...

La opción por los pobres es, en efecto, una pieza clave en nuestra espiritualidad. Es una opción fundamental. Opción fundamental humana, porque para muchos hombres y mujeres constituye la forma más fundamental de entenderse a sí mismos, de entender y plantear el sentido de la historia y de la vida humana. Es una opción fundamental religiosa, ya en ese sentido, pues una opción fundamental tan profunda es siempre de naturaleza religiosa, aunque quien la hace no sea consciente de esa religiosidad, o aunque incluso crea vivir en el ateísmo. Pero es una opción fundamental religiosa en el sentido de que

---

25 «Se trata de hacer suya la experiencia que los pobres tienen de Dios», «de hacer nuestro el mundo del pobre, su manera de vivir la relación con el Señor y de asumir la práctica histórica de Jesús», de «resucitar con el pueblo en materia de espiritualidad»: G. GUTIERREZ, *Beber en su propio pozo...*, 44-47.

26 A. NOLAN, *Opción por los pobres y crecimiento espiritual*, en J.M.VIGIL, o.c., pág. 87ss.

27 Cfr «Liberación», «Santidad política»

28 Sobre las dimensiones política, geopolítica y cultural, cfr G. GIRARDI, *Opción por los pobres y geopolítica*, en J.M.VIGIL, o.c. pág. 67ss.

29 «La cristología latinoamericana cree que la ubicación privilegiada del teólogo es el mundo de los pobres y la Iglesia de los pobres y que desde esa ubicación parcial la inteligencia teológica funciona más adecuadamente, conoce mejor la totalidad y el sentido de la totalidad»: Jon SOBRINO, *Jesús en América Latina*, Sal Terrae, Santander 1982, 109.

nosotros la vivimos como expresión simultánea de nuestra opción explícitamente cristiana: para nosotros «optar por los pobres» viene a ser una expresión simbólica que encierra en síntesis nuestra identidad religiosa. Y es una opción fundamental cristiana porque en ella se concreta para nosotros el seguimiento de Jesús[30], el «vivir y luchar por la Causa de Jesús».

Las Bienaventuranzas de los pobres son la Constitución del Reino. Sin vivirlas no se entra en él. Y no se viven sin optar efectivamente por los mismos pobres.

---

30 Por su parte, para los religiosos del Continente la opción por los pobres se manifiesta igualmente decisiva: «La opción por los pobres está llevando a una nueva comprensión de la propia identidad del religioso. Es como una relectura del sentido de nuestra misión desde la perspectiva del pobre que cuestiona nuestra forma de vida, las motivaciones de nuestra acción, las obras apostólicas, la orientación de la espiritualidad y, en fin, el valor mismo que adquiere hoy el seguimiento de Cristo. La opción por el pobre impregna el sentido todo de la vida religiosa, pues corresponde a la misma perspectiva de la opción de Jesús». CLAR, *Experiencia latinoamericana de vida religiosa*, Bogotá [2]1979, pág. 81-82. Puebla señala que la OP es la tendencia más señalada entre los religiosos del Continente: DP 733.

Cruz/conflictividad/martirio

Ser cristiano es seguir a Jesús, y seguir a Jesús es acompañarlo cargando su cruz diariamente. «El que quiera venir en pos de mí, tome su cruz cada día y que me siga».

El crucifijo -la cruz con el Crucificado- ha pasado a ser el símbolo más universal del cristianismo; desgraciadamente el más banalizado también, en joyas, en los bancos, en tribunales inicuos, en edificios ostentosos y en la mortal compañía de la espada de tantos conquistadores.

En el apartado «penitencia liberadora» explicitamos lo que es y lo que no es la cruz, particularmente en orden a la reparación del pecado y al dominio de sí. En este apartado queremos subrayar específicamente cinco aspectos mayores de la cruz cristiana:

-la pobreza,
-el sufrimiento y la muerte
-la abnegación y la renuncia
-la conflictividad
-el martirio.

La pobreza

La mayor parte de la humanidad, un 80%, sobrevive en la pobreza. En América Latina el 44% malvive en la miseria[1]. Esta situación es una cruz colectiva, diaria y creciente. Podría ser superada en gran parte si el orden económico mundial, las relaciones Norte-Sur y las estructuras internas de cada país fueran otras.

---

[1] Declaraciones de Hert Rosental, secretario de la CEPAL, marzo de 1992.

Entretanto la pobreza y la miseria están ahí, en Nuestra América, en nuestras calles y campos, en la carne de nuestro pueblo.

También esa pobreza ha de ser vivida con espiritualidad. ¿Como?

Desde luego condenándola y combatiéndola visceralmente como contraria a la voluntad del Padre-Madre Dios, como raíz de mucha muerte prematura e injusta y de mucho sufrimiento y desesperación acumulados.

La espiritualidad de la liberación, por ser explícitamente cristiana y liberadora, debe asumir el combate a la pobreza como una virtud fundamental de su talante profético, de su solidaridad fraterna y de su servicio al prójimo.

Cuando la pobreza habita nuestra propia casa, debemos también, en primer lugar, descubrir sus raíces y sus posibles soluciones. La primera forma del amor familiar será luchar contra esa pobreza, para que haya vida y alegría en casa. No podemos ser pobres sin espíritu; a los «pobres con espíritu» -según la versión de Mateo- les prometió Jesús su bienaventuranza.

En segundo lugar habremos de luchar contra esa pobreza uniéndonos a los demás pobres organizadamente. No somos pobres por casualidad, ni lo somos individualmente. Somos una inmensa colectividad empobrecida, producto de la dominación y de la explotación. No es el Dios de la Vida quien nos hace o nos quiere pobres; son los dioses de la muerte: el capital, la corrupción pública, la dependencia y, a veces, factores hereditarios o nuestra propia inercia y claudicación. De todos modo, para nuestra fe, y en comunión con Jesús pobre, podemos hacer siempre de la pobreza, en cualquier circunstancia, cruz de la Cruz. La conformidad con la voluntad de Dios -que no es conformismo- es un rasgo fundamental de lós pobres de Yavé, en el Antiguo Testamento, y de los «crucificados con Cristo», en el Nuevo.

Por otra parte, y dentro de ese proceso lúcido y constante de denuncia y combate de la pobreza y sus causas, estructuras y consecuencias, los que no somos tan pobres en América Latina -y en cualquier lugar donde haya pobres- debemos vivir constantemente alerta para descubrir esa misma pobreza y aproximarnos a ella, para com-padecer a los pobres y compartir sus carencias, sus reivindicaciones y sus luchas. No

podemos afrontarlos con ningún tipo de lujo o de superfluidad en nuestra vida, en nuestras familias, en nuestras instituciones, civiles o eclesiásticas. Que los pobres no puedan blasfemar el nombre de Dios por el escándalo de una fe despilfarradora e insolidaria. Es inconcebible una Iglesia, una casa religiosa, un sacerdote, un agente de pastoral, pero también una familia y cualquier laico o laica cristianos, derrochando lo que a la mayoría le falta; o negándose a compartir con esa mayoría, no apenas una limosna o una visita esporádica, sino la entera vida familiar, religiosa, eclesiástica.

Ser cristiano en América Latina es estar cerca de los pobres, asumir las causas de los pobres y, en cierta medida también, vivir «como» los pobres. O, de lo contrario, se niega en la práctica el mandamiento nuevo, y la solidaridad y el Evangelio se tornan un sarcasmo.

Ser cristiano en América Latina es vivir constantemente y organizadamente la opción por los pobres: siendo pobre de otro modo, por el Espíritu; o, por el mismo Espíritu, haciéndose pobre con los pobres. En la bienaventuranza de la pobreza evangélica y en la lucha contra la pobreza inhumana. Pobres y no pobres, pero viviendo todos la opción por los pobres, debemos hacer práctica habitual entre nosotros la distinción y la exhortación de Medellín en su documento «Pobreza de la Iglesia»: combatir la pobreza real como un mal, vivir la pobreza espiritual como despojamiento y disponibilidad a la voluntad de Dios, y hacer de la solidaridad la convivencia fraterna y la lucha diarias.

El sufrimiento y la muerte

El sufrimiento, como dolor, enfermedad física o psíquica, deficiencia natural o adquirida, soledad, accidente, decrepitud... y, al fin, como muerte, es simultáneamente un misterio y una connaturalidad en nuestra condición de seres finitos y mortales. Cada día tiene su propio afán (Mt 6, 34) y cada edad sus propios sufrimientos.

Nunca la humanidad ha podido ni podrá expulsar totalmente el sufrimiento de su propio camino, aunque tenga el de-

recho y el deber fundamental de combatirlo y aminorarlo constantemente[2]. El sufrimiento de Job traspasa toda la historia humana, en cualquier civilización. Gustavo Gutiérrez[3] nos ha ayudado a sentir dramáticamente vivo y poderosamente evangelizador ese Job colectivo que es el Pueblo latinoamericano.

Siempre la humanidad se ha preguntado y se preguntará sobre el porqué del sufrimiento[4] inocente o aparentemente inútil o abiertamente injusto. El desafío para nosotros, los cristianos, es descubrir el sentido del sufrimiento y vivirlo según la voluntad de Dios, quizá en la fe desnuda, para vivir a Dios también desde el sufrimiento y desde el sufrimiento hablar de Dios, para hacer entrar todo sufrimiento en la dinámica del Reino, como la Cruz de liberación, y no como cruz de maldición. Nosotros conocemos definitivamente que podemos pasar de la muerte a la vida (1 Jn 3, 14), del sufrimiento a la alegría por la palabra, la vida, la muerte y la resurrección de Jesús. Por Jesús, el Siervo Sufriente por antonomasia, y el «primero en nacer de entre los muertos», sabemos y podemos sufrir bien, y debemos ayudar a bien sufrir.

Abiertos, sin ansiedades, a las contingencias de la vida, en la salud, en la economía, en la posición social, o en los accidentes dolorosos de cualquier especie. La primera actitud cristiana delante del sufrimiento es reconocer la acción liberadora de Dios también en él.

En segundo lugar, delante del sufrimiento, debemos saber conjugar la oración confiada -que a veces será la oración de Getsemaní «pase de mí este cáliz, pero no se haga mi voluntad sino la tuya»-, con todas las soluciones humanas que estén a nuestro alcance. Jesús no buscó el sufrimiento. La cruz no es pasividad.

En tercer lugar, con generosidad de espíritu, debemos evitar hacer sufrir a los demás descargándoles nuestro propio sufrimiento. No es lo mismo ser voluntariamente cireneos que obligar a los demás a serlo. Esta capacidad de llevar el propio sufrimiento, sin exteriorizarlo y sin crear clima de sufrimiento a nuestro alrededor, es particularmente necesaria dentro de la

---

[2] GS 34.

[3] *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, CEP, Lima 1986.

[4] J. JIMENEZ LIMON, *Sufrimiento, muerte, cruz y martirio*, en *Mysterium Liberationis*, II, 477-494.

familia, por la proximidad y la continuidad con que en ella se vive.

En cuarto lugar, debemos saber organizar el mismo sufrimiento. Sea en el ritmo personal de la vida, sea participando en actividades o entidades de las diferentes pastorales del sufrimiento: la pastoral de los enfermos y de los discapacitados, de los refugiados, desplazados o marginados

Ante la muerte, la única actitud verdaderamente cristiana es pascual. La muerte ya ha sido vencida (1 Cor 15, 54-57) en Aquel que murió con todas nuestras muertes y por todos nosotros (1 Ts 5, 10; 1 Cor 15, 3). La espiritualidad cristiana, más aún aquí donde la muerte es tan multitudinariamente cotidiana y absurda, debe aprender a vivir la muerte y enseñar a afrontarla y a transformarla. Primero, combatiéndola, porque nuestra espiritualidad, espiritualidad del Espíritu de Vida, nunca podrá ser suicida, evidentemente. Segundo, acompañándola en los familiares o amigos que se sienten visitados por la muerte, sobre todo cuando se trata de una muerte injusta, en caso de persecución, marginación o cualquier tipo de violencia. Tercero, delante de la muerte debemos sacar siempre y ayudar a sacar lecciones de vida, en favor de la salud, de la promoción social, de la seguridad en el trabajo... Finalmente, la espera de la muerte y su hora son mayormente aquel kairós habitual o puntual para vivir la esperanza. Muertos por el bautismo en la muerte y en la resurrección de Jesús, la muerte, ajena o propia, ha de ser para nosotros una vivencia sacramental, un testimonio de Pascua.

La abnegación y la renuncia

En la historia de la espiritualidad cristiana «cargar con la cruz», a petición de Jesús en el evangelio, ha significado también, sobre todo en los diferentes tipos de vida religiosa, la renuncia a ciertos derechos o comodidades normales en la vida «no consagrada». También ha significado, ya en un ámbito más general, la abnegación, el negarse a sí mismo, el mortificarse. Prácticas universalmente conocidas, como el ayuno, mortificaciones corporales, tiempos de vigilia, etc. han traducido en concreto esa abnegación.

El «negarse a sí mismo» y el renunciar «por el Reino» a bienes o derechos, intereses o comodidades, continúa siendo de vigente y urgente actualidad en la espiritualidad cristiana; hoy, sobre todo, frente al consumismo, hedonismo, despilfarro; cuando la miseria de la mayoría es cada vez más profunda y es cada vez más ancha y sofisticada la posibilidad de placer y disfrute por parte de una minoría egoísta. Y evidentemente, sigue y seguirá siendo siempre indeclinable aquella renuncia o abnegación que se nos imponen para ser fieles a Dios y al prójimo, para controlar nuestras pasiones y para cumplir con los deberes privados o públicos.

Ya hemos dicho que hay ciertas constantes, también de sacrificio voluntario, que todas las religiones y culturas reclaman y hasta ritualizan. La santidad, en cualquier lugar y en todos los tiempos, es un proceso de purificación y de entrega, una oblación de sí y una disciplinada carrera hacia la plenitud del Amor (Flp 3, 12). La espiritualidad de la liberación, por el doble énfasis que da al seguimiento de Jesús y a la opción por los pobres, debe ser una espiritualidad de generosas renuncias «por el Reino».

Esas constantes, en su expresión, cambian y deben cambiar según los tiempos y los lugares. Uno de los graves errores de las espiritualidades «tradicionales» ha sido codificar excesivamente una ascética y una mística de ámbito y horizonte determinados creyendo que construían el edificio del Espíritu para siempre y para todo lugar.

Todos nosotros habremos de cargar con la cruz de la renuncia y de la abnegación en la vida de familia, en el trabajo y en el compromiso con el pueblo. Los tres ámbitos, además, habremos de llenarlos simultáneamente, asumiéndolos con coherencia y hasta en actitud de testimonio. Un cristiano que no sea capaz de abnegarse día a día, hasta en los detalles, y con alegre disponibilidad, en estos tres ámbitos básicos, no vive coherentemente su espiritualidad por muy heroico que pudiese parecer esporádicamente en la militancia o en la pastoral. La vida de matrimonio, la relación entre generaciones, la educación, el noviazgo, la disciplina inherente al trabajo en equipo y la servicialidad, la capacidad de comprensión y de perdón, así como las inclemencias del tiempo, de los viajes, los servicios imprevistos, las precariedades en la comida o en el descanso... son aquella

primera cruz que hay que llevar continuadamente, con garbo espiritual, sin engañarse buscando cruces exóticas o reservándose sólo para la cruz de responsabilidades públicas y de tareas extraordinarias[5].

La guerrilla del Reino se libra no sólo ni principalmente en la montaña del heroísmo, sino sobre todo en el llano de la cotidianeidad.

Como agentes de pastoral o animadores de la comunidad -laicos, religiosos, sacerdotes, pastores, obispos; ellos y ellas- habremos de hacer de la pastoral misma una cruz de redención y de liberación, consciente y generosamente llevada. No somos mercenarios, ni funcionarios, ni aficionados. Ni podemos encarar la pastoral como un servicio para tiempos libres, ni podemos seleccionar cómodamente los servicios pastorales que nos apetezcan, aun cuando tengamos el derecho y el deber de discernir según nuestras actitudes y las urgencias del pueblo y de la Iglesia. La pastoral es una cruz. El buen Pastor nos advirtió a tiempo y con su testimonio máximo que todo buen pastor sabe dar la vida por las ovejas (Jn 10, 11); no sólo dándola en un posible momento álgido, sino dándola día a día.

Esa cruz pastoral se desdobla en esas muchas astillas del trabajo en equipo, por la planificación, la ejecución disciplinada y la evaluación; renunciando al protagonismo y encajando con elegancia espiritual la incomprensión de los compañeros o de los superiores, o la ingratitud del pueblo mismo; ofreciéndose a veces para áreas o servicios que otros no quieren; manteniéndose con abnegada constancia en una misma pastoral o tarea aun cuando no aparezcan los frutos inmediatos o cuando los resultados parezcan contrarios. No olvidemos que el fracaso puede ser una cruz. No olvidemos que el grano de trigo muere primero, soterrado, para sólo después dar fruto (Jn 12, 24). No olvidemos que intentamos seguir al fracasado Jesús de Nazaret.

El Pueblo mismo, en su diversidad cultural y complejidad familiar, por los apremios de la sobrevivencia, y bajo el bombardeo de propuestas contradictorias o de espejismos, sociales y religiosos, es una cruz para cualquier agente de pastoral comprometido. Huir de la cruz del Pueblo sería huir de la cruz de

---

5 Cfr los apartados «Fieles en el día-a-día» y «penitencia liberadora»

Cristo. En última instancia, la «máxima penitencia» y la mejor corona del agente de pastoral (Flp 4, 1) es el mismo Pueblo, a quien engendra (1 Co 4, 15).

Ni podemos caer en la tentación de valorar al pueblo solamente cuando se trata de los sectores populares ya organizados. Nuestra com-pasión pastoral y cualquier servicio abnegado que ella reclame debe ir espontáneamente hacia esa muchedumbre anonimizada que anda «como ovejas sin pastor» (Mt 9, 36).

Hoy, más que nunca, si queremos dar valor de vida y no sólo de slogan a la «nueva evangelización», la pastoral, muy característicamente en nuestro Continente, nos exige la renuncia a todo etnocentrismo y el esfuerzo constante, creativo y fácilmente incomprendido, de la inculturación real. Para unos, la mayor renuncia puede ser tener que despojarse de la vivencia de la propia cultura, nativa o asimilada, para encarnarse, como el Verbo, en la cultura del área pastoral a la que somos enviados. Para otros, la diaria abnegación será luchar contra viento y marea, desde la propia cultura marginada o prohibida, para que el Evangelio y la Iglesia se inculturen liberadoramente. Esta cruz de la inculturación[6], tan antigua como nueva, sólo ahora empieza a ser públicamente reconocida por la Iglesia en su evangélica fecundidad de cruz.

Además, la pastoral[7], dignamente ejercida, a pesar de las urgencias, nos exige la abnegación que supone el estudio, la información, la formación permanente. Y ante todo y sobre todo, la pastoral cristianamente liberadora nos exige la abnegación -silencio, escucha, oscuridad de la fe, riesgo de la disponibilidad- de una vida de oración[8] intensa y sostenida.

En América Latina, la vida religiosa viene encontrando en las últimas décadas, bajo la sabia animación de la CLAR[9], la ubicación latinoamericana de las renuncias y la entrega constituti-

---

[6] Cfr el apartado «Encarnación».

[7] Sobre la pastoral y su significado espiritual, cfr P CASALDALIGA, *El vuelo...*, págs 165-194.

[8] Cfr el apartado «Vida de oración».

[9] Confederación Latinoamericana de Religiosos, nacida en 1959, que, incomprensiblemente está viviendo hoy unas desconfianzas y controles que a nuestro entender no merece, pero que en todo caso esperamos no dejarán de ser una nueva cruz de purificación para la vida religiosa latinoamericana.

vas de la vida religiosa. Con las comunidades «insertas» en el medio popular; desplazando hacia la frontera y la periferia de la sociedad antiguas residencias y energías; arriesgando, con los pobres de la tierra y con los militantes de los procesos populares, la tranquilidad, el prestigio, la salud y hasta la vida. Ya son legión las religiosas y religiosos que en nuestra Patria Grande han derramado su sangre por el Reino. No ha pasado la hora de la vida religiosa, menos aún en América Latina. Nuevas experiencias y la mayor compenetración de la misma vida religiosa con la vida laical prometen una floración providencial.

Y en la vida religiosa, de ayer y de hoy, de los antiguos desiertos o de nuestra América, los tres votos de pobreza, castidad y obediencia fueron, son y serán la concretización de la cruz asumida en comunidad de vida, de testimonio y de evangelización. Los tres, sin embargo, habrán de sentirse cada vez más connotados por la referencia al modo de vida del pueblo pobre y al servicio eficaz de las mayorías, y por la contestación profética a los ídolos del placer, del tener y del poder. El hecho de que esa vida religiosa se constituya básicamente en comunidad reclama necesariamente esa renuncia constante que es la propia vida comunitaria bien llevada. Una «vida realmente común» no sólo dentro de la propia comunidad religiosa, sino también con la gran comunidad de los pobres, actualiza proféticamente para los religiosos y religiosas la antigua «máxima» penitencia, sea cual fuere el respectivo carisma y ministerio[10].

La conflctividad

Como personas, como sociedad, como Iglesia, si vivimos fielmente nuestra espiritualidad y sus radicales consecuencias, habremos de abrazar inevitablemente la cruz del conflicto. Porque la conflictividad es un rasgo esencial en la vida histórica de Jesús sigue siendo un rasgo esencial de la vida histórica de sus seguidores:

---

[10] Sobre la vida religiosa desde una perspectiva latinoamericana, cfr toda la producción de la CLAR, así como V. CODINA - N. ZEVALLOS, *Vida religiosa: história e teologia*, Vozes, Petrópolis 1987, en esta misma colección.

-la conflictividad con los propios familiares y compañeros[11];

-la conflictividad con los poderes e intereses de este mundo[12]

-la conflictividad con la sinagoga y el templo[13] de una curia cerrada, o una legislación impositiva o un jerarquismo o clericalismo exacerbados.

Desde que nuestros Pueblos despertaron con una nueva conciencia frente a su realidad de cautiverio y se incorporaron en pie de liberación, América Latina se ha convertido en el Continente de la conflictividad.

Organizaciones populares y comunidades eclesiales de base, militantes y agentes de pastoral en sus diferentes niveles, intelectuales, artistas y teólogos de la liberación, aldeas enteras y muchedumbres anónimas del pueblo cristiano de América Latina, durante las dictaduras militares o bajo el actual imperio del neoliberalismo, en la patria o en el exilio, en la ciudad o en el campo, cargan diariamente esta cruz de la conflictividad. Salir de la inconsciencia y del conformismo es entrar necesariamente en el conflicto que acompaña inseparablemente a la historia[14]. Normalmente, sólo se puede evitar la conflictividad renunciando a la liberación y al seguimiento de Jesús.

Todos compartimos la convicción de Mons. Romero: «créanlo, hermanos, el que se compromete con los pobres tiene que correr el mismo destino de los pobres. Y en El Salvador ya sabemos lo que significa el destino de los pobres: ser desaparecidos, ser torturados, ser capturados, aparecer cadáveres»[15]. También con él, en el mismo sentido, nos «alegramos» de que la Iglesia latinoamericana esté participando de lleno de esta conflictividad martirial: «me alegro, hermanos, de que nuestra Iglesia sea perseguida, precisamente por su opción por los pobres y por tratar de encarnarse enel interés de

---

11 Lc 2, 41ss; 4, 28; 4, 19-20; 8, 46; Mc 8, 31ss; Jn 12, 4.

12 Mt 17, 24-27; 27, 59ss; Mc 8, 33; 10, 35ss; 12, 1-12; 14, 53-54; 15, 1; 15, 6ss; Lc 20, 1-19; 22, 66; Jn 10, 24.31; 11, 45; 18, 12ss.

13 Cfr Carlos BRAVO, *Jesús, hombre en conflicto*, Sal Terrae, Santander 1986. Poco antes de su muerte, evaluando sus 80 años, K. RAHNER afirmaba: «Me hubiera gustado haber tenido en mi vida más amr y más valentía, sobre todo frente a los que detentan la autoridad en la Iglesia». IMHOF-BIALLOWONS, *La fe en tiempo de invierno*, Desclée, Bilbao 1989, pág. 44.

14 J. COMBLIN, *Antropologia cristã*, Vozes, Petrópolis 1987, págs. 188-204.

15 *Homilía*, 17 de febrero de 1980.

los pobres»[16]. Y lo que él dijo de su país lo podemos decir de toda la Patria Grande: «sería triste que, en una Patria donde se está asesinando tan horrorosamente, no contáramos entre las víctimas también a los sacerdotes. Son el testimonio de una Iglesia encarnada en los problemas del Pueblo»[17].

Para los cristianos, ciertamente, es más dolorosa y menos comprensible esta cruz del conflicto, cuando nos viene de la Iglesia como institución[18]. En todo caso, la cruz de la conflictividad -con la familia, con el Sistema, con la Iglesia- sólo será cruz cristiana si sabemos llevarla con espíritu, en el Espíritu, como Jesús la llevó[19].

El martirio

El, Jesús de Nazaret, asumió el conflicto hasta la muerte, y muerte de cruz. Con frecuencia el conflicto por el evangelio y la liberación nos llevará hasta el martirio[20]. América Latina es un colectivo testigo de excepción de ello. En los primeros días de la Iglesia eso resultaba connatural. Decía Orígenes que los catecúmenos se preparaban simultáneamente para el bautismo y para el martirio. El Vaticano II reasumió esta exigencia para nuestros días cuando afirmó la necesidad de que todo cristiano esté habitualmente dispuesto a confesar a Cristo con su sangre si fuera preciso (LG 42). Hoy, en América Latina, Iglesias enteras ostentan la cruz y la palma de Iglesias mártires; ser delegado de la Palabra en Centroamérica, o trabajar en la pastoral de los menores abandonados en cualquier ciudad del Continente, o en la

---

16 *Homilía*, 15 de junio de 1979.

17 *Homilía*, 24 de junio de 1979.

18 Sobre la conflictividad eclesiástica, cfr. I. SOBRINO, *La unidad y el conflicto dentro de la Iglesia*, en *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1981, 210-242.

19 También en este punto de la conflictividad eclesiástica -a sus varios niveles- fue paradigmático el caso de Mons. Romero, como lo revela su diario personal, editado por el arzobispado de San Salvador en 1990 (sin otro pie de imprenta).

20 Sobre el martirio: VARIOS, *Praxis de martirio ayer y hoy*, Lima 1977, y CEPLA, Bogotá 1977; VARIOS, *Morir y despertar en Guatemala*, Lima 1981; CEP, *Signos de vida y de fidelidad. Testimonios de la Iglesia en América Latina*. 1978-1982, Lima 1983; Concilium monográfico sobre «El martirio hoy» 183(marzo 1983)325-334; G. GUTIERREZ, *Beber en su propio pozo*, Sígueme, Salamanca ⁴1986, págs 150ss.; M. LOPEZ FERNANDEZ, *Mártires por el Reino en América Latina*, tesis de licencia en el Instituto Superior de Pastoral de Madrid, febrero de 1992.

pastoral indígena o en la pastoral de la tierra en casi todos nuestros países, por citar unos ejemplos, es con frecuencia una candidatura cristiana al martirio. «La sangre por el pueblo» es un título de nuestro martirologio continental[21] y es una realidad constante, en diferentes sectores del Continente, cuando se asumen las responsabilidades de una espiritualidad cristiana tan contemplativa como política, tan libre como liberadora.

La memoria subversiva de tantos mártires es alimento fuerte de la espiritualidad de nuestras comunidades y de la resistencia de nuestros pueblos, camino de la Liberación. La celebración de esa memoria, tan sacramentalmente eficaz, es la mejor expresión de una gratitud que conforta y compromete. Un pueblo o una Iglesia que olvidan a sus mártires no merecen sobrevivir. Esa memoria, esa celebración, se visibilizan constantemente en los nombres, los rostros, las palabras, las reliquias y hasta la sangre estampada que adornan casas, salas y templos, carteles y mantas, murales y camisetas.

Ser cristiano, decíamos, es ser testigo pascual. Ser testigo, no sólo etimológicamente sino también en la vida, puede equivaler a ser mártir. El martirio, a partir de la muerte de Jesús, es el máximo paradigma de la cruz cristiana. «Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por los que ama» (Jn 15, 13).

---

21 Instituto Histórico Centroamericano, *La sangre por el Pueblo. Nuevos mártires de América Latina*, Managua 1983. A la espera de una edición continental actualizada, numerosas revistas y publicaciones ofrecen listas más o menos abundantes, siempre incompletas; una de las menos incompletas es la de la «Agenda Latinoamericana» de 1992 y 1993, publicada en nueve países del Continente.

Penitencia liberadora

Es sabido que nuestra espiritualidad se caracteriza por ser realista, por querer vivir en la veracidad, por partir de la realidad y abocar a ella. Y la realidad es ésta: que el mundo está en pecado y que nosotros mismos somos pecadores y necesitamos conversión. Por eso, la penitencia y la conversión son formas fundamentales de reconocimiento de la realidad.

Ya Pío XII dijo que «el mayor drama de nuestro tiempo es la pérdida del sentido del pecado». La espiritualidad de la liberación no ha perdido el sentido del pecado. Al contrario, lo tiene muy presente, le declara la guerra, lucha denodadamente contra él tanto en el plano social como en el personal individual. La penitencia es una forma de lucha contra el pecado, que no sólo consiste (negativamente) en combatir el pecado personal y social, sino también (positivamente) en construir esforzadamente las virtudes personales y las «virtudes sociales»...

Ya hemos dicho que el desarrollo actual de la teología nos permite redimensionar la categoría de «pecado» en referencia a ese centro al que todo ha de ser referido: el Reino de Dios. Todo pecado lo es contra el Reino. Y es pecado en la medida en que va contra el Reino. Nada es pecado por el simple hecho de estar prohibido, sino por ir contra el Reino[1].

Igual que confesamos la gloria de Dios (su amor hacia nosotros, su filantropía), confesamos también nuestro pecado (ingratitud hacia Dios, antipatía hacia los hermanos...)

Pecado personal

En primer lugar el pecado está en cada uno de nosotros. Somos luz y sombra, Gracia y Pecado. Hay una ambigüedad

---

[1] El adagio clásico decía: «las cosas no son malas por estar prohibidas, sino que están prohibidas si son malas». Cfr Santo Tomás, *Suma teológica*, I-II, 71, 6 ad 4. Y la espiritualidad de la liberación tiene claro que las cosas no son buenas o malas en función de un principio moral extrínseco, legalista (estar prohibido o no), sino por un criterio moral interno: ir contra Dios, contra su proyecto liberador, contra el Reino.

sustancial que afecta al ser humano. El drama de la historia humana pasa por cada uno de nosotros. Se da en cada ser humano individual. Toda la batalla, en cada corazón.

La doctrina católica del pecado original resalta esa realidad radical del pecado en nosotros, en nuestro corazón y en la «atmósfera de pecado»...

No hay santo verdaderamente humano y cristianamente lúcido que no tenga que decir a diario: «tengo siempre presente mi pecado» (Sal 50). «Si no se convierten, todos ustedes perecerán igualmente» (Lc 13, 1-5).

Pecado social

Pero el pecado está presente también en la sociedad, y muy presente, excesivamente presente. Ahí se manifiesta como hambre, como marginación, pobreza, miseria, falta de vivienda, de salud, de educación, desempleo, menores abandonados, explotación, agresión contra los pobres, latifundio, oligarquías, primer mundo, imperio...

La doctrina católica del «pecado original» puede ser releída simultáneamente tanto en una dirección personal-individual como en una dimensión personal-social. Se trata de una presencia radical del pecado en nosotros, y a la vez una especie de «atmósfera de pecado», donde la realidad del pecado es mayor que la mera suma de los pecados individuales.

El pecado o el mal está en la sociedad como estructura de iniquidad (pecado del mundo, pecado social). Y la gracia se hace presente también a nivel personal y a nivel social. Tanto el pecado como la gracia pueden ser vividos a escala personal-individual y a escala comunitario-social. Sabemos que hay pecados sociales y hay virtudes sociales. Medellín[2] y Puebla[3] han reconocido ampliamente la realidad del pecado social, estructural.

Interacción dialéctica entre pecado social y pecado personal

Se da una inevitable interacción entre el pecado social y el pecado personal. Porque somos seres tanto estructurados

---

[2] Documentos de Justicia y de Paz especialmente.
[3] 28, 73 y 487 explícitamente.

como estructurantes. Vivimos en sociedad. Somos fruto, somos víctimas de sus estructuras. Estamos «estructurados». Llevamos dentro de nosotros mismos las estructuras, para bien y para mal. Pero a la vez somos estructurantes. Hacemos sociedad. Cada uno de nosotros contribuye -aunque sea infinitesimalmente- a configurar y estructurar la sociedad. Somos corresponsables de las estructuras, porque, inevitablemente, las hacemos, las toleramos, las reforzamos, las legitimamos o las combatimos, sin que nos sea posible abstraernos de ellas.

Es inútil la polémica clásica entre algunos cristianos y cierto marxismo sobre cuál ha de ser el punto de origen de la conversión y del mundo nuevo. El pecado social procede de los pecados personales, pero estos a su vez están condicionados por las estructuras sociales. Mutuamente se alimentan y retroalimentan. Es un círculo vicioso que urge romper por donde mejor se pueda, sin gastar tiempo en discutir por dónde.

En esta polémica clásica los cristianos conservadores, ligados a las burguesías nacionales e internacionales, han insistido en la primacía de la necesidad de la «conversión del corazón», por encima y (de hecho) al margen de todo «cambio de estructuras». Por el contrario, ciertas tradiciones marxistas insistieron en la primacía (y de hecho en la suficiencia) del cambio estructural en la sociedad.

Los partidarios de la «conversión del corazón» (generalmente los poderosos, las clases adineradas, bien colocadas en el statu quo, enemigas acérrimas de todo cambio) han utilizado políticamente el discurso religioso para evitar, minusvalorar, deslegitimar o al menos posponer el cambio estructural. La conversión personal se convierte así en un álibi para combatir religiosamente el cambio social. Con demasiada frecuencia las Iglesias cristianas han hecho el juego a estos grupos sociales, creyendo equivocadamente que defendían un artículo de fe, o una exigencia de la dignidad humana.

Por la otra parte, los partidarios extremos del cambio estructural de la sociedad afirman que la conversión del corazón no es posible sin el previo cambio social, y que aquélla sobreviene espontáneamente cuando éste ocurre. Todo se reduciría por tanto a conseguir el cambio social, con el que vendría por sí misma la conversión del corazón, el Hombre y la Mujer Nuevos.

Podemos afirmar que ni uno ni otro extremo de esta dialéctica son ciertos. La verdad está en la síntesis. Una conver-

sión del corazón que no se traduce simultáneamente en lucha por el cambio de estructuras injustas no es completa ni auténtica, sino un engaño alienante. Por el contrario, una reforma estructural será inútil y abocará al fracaso si junto a ella no va emparejada una conversión del corazón, si no nacen el Hombre y la Mujer Nuevos[4].

Son ya siglos los que el cristianismo institucional, aliado con los poderosos, viene predicando la «conversión del corazón» frente a la rebeldía de los pobres hacia las estructuras opresoras, tranquilizando así las conciencias de los opresores y acallando las energías revolucionarias de las masas cristianas. Por otra parte, a estas horas ya tenemos en el Continente sobradas experiencias de que el simple cambio de estructuras no cambia los corazones. Hay en el corazón humano un sedimento original de pecaminosidad que es resistente a la influencia de las estructuras sociales. El Hombre y la Mujer Nuevos no nacen por decreto revolucionario. Sin una mística profunda, sin Personas Nuevas, las mejores reformas sociales, las mejores revoluciones no pueden salir adelante.

La penitencia, como lucha contra el mal y el pecado, ha de ser personal y en el corazón, por una parte, pero simultáneamente social y estructural, por otra. Toda acción unilateral será, inevitablemente, o engañosa o ineficaz.

La conversión

La vida en el Espíritu es procesual. Y una de sus dimensiones es la penitencial: una dimensión de conversión permanente: un proceso de erradicación de lo que hay de mal en nosotros y en el mundo, un proceso que va tratando de conquistar nuevos espacios de luz, de autenticidad. Un proceso histórico de guerra contra el mal que anida en nuestro corazón estructurante y estructurado, y en la sociedad, estructurante también y estructurada.

---

4 «Las estructuras y las personas tienen que convertirse al mismo tiempo. Ni la renovación de las personas produce la transformación de las estructuras por sí misma, ni la transformación de las estructuras produce la liberación de las personas por sí misma»: J. COMBLIN, *Antropología cristiana*, Paulinas, Madrid 1985, pág. 235. Cfr también R. VIDALES, *Cristianismo antiburgués*, DEI, San José 1978; J. B. METZ, *Más allá de la religión burguesa*, Sígueme, Salamanca 1982, 71.

La conversión ha de ser permanente por varias razones:

•Porque el pecado no es sólo lo malo que hacemos, sino lo mucho bueno que nos falta por hacer. Siempre pecamos al menos por omisión. Nunca podremos decir que «rendimos» de cara al Reino todo lo que podemos rendir. Todo lo que nos falta es omisión, de la que debemos convertirnos incesantemente.

•Porque el pecado es no amar, o no amar suficientemente. Siempre podemos amar más. (Santo Tomás decía que el amor es un mandamiento de alguna manera inasequible, que nunca se puede dar por cumplido[5]). El mandamiento cristiano no consiste simplemente en amar, sino en amar «como Yo les he amado» (Jn 15, 12).

•Porque Cristo nos invitó a llevar nuestra aventura hasta el final: «Sean perfectos como su Padre del cielo es perfecto» (Mt 5, 48). Y el Concilio Vaticano nos recordó el universal llamado a la santidad (LG 39-42).

•Porque el mismo Concilio nos recuerda que la Iglesia está llamada a una «perenne reforma» (LG 35, 9; GS 43, 21; UR 6).

Convertirse es:

«Conversión» [cum-vértere]: volverse conmocionadamente, dar un giro con todo nuestro ser, conmover desde el fondo, sacudir desde nuestras raíces hasta nuestros frutos.

•volverse cada día hacia Aquél que nos ha hecho, Aquél que nos llama, nos habita, nos ins-pira, nos convoca...

•volverse cada día con una actitud de acogida hacia los hermanos, sobre todo hacia los más pobres, los perseguidos, los más pequeños...

•volverse cada día hacia nosotros mismos, hacia nuestro «hondón» personal, a la profundidad, a la opción fundamental, a las decisiones y convicciones sobre cuya roca se cimenta nuestra vida, para cultivar las raíces que la alimentan.

•volverse cada día con una renovada decisión hacia la Causa de Jesús...

---

[5] Suma Teológica II-II, q. 44, a. 6

Elementos penitenciales de la vida cristiana

Hay una dimensión penitencial fundamental, esencial a la vida cristiana, que arranca del mismo hecho de ser cristiano. En ella podríamos señalar diferentes elementos:

Un elemento inicial de este proceso penitencial es el reconocimiento del pecado. No es fácil reconocerse realmente como pecador, personalmente, y como corresponsable del mal en el mundo. Es más fácil ver «la paja en el ojo ajeno que la viga en el propio» (Mt 7, 3). Es más fácil descubrir el pecado social que el pecado personal. Es muy frecuente no descubrir lo que de personal nuestro tiene el pecado social.

Este reconocimiento conlleva el arrepentimiento, el dolor de los pecados, el sentido de culpabilidad. Junto a un sentido de culpabilidad aceptable hay otro sentido incorrecto, malsano, susceptible de manifestarse en las más variadas malformaciones patológicas: obsesiones, escrúpulos, traumas psicológicos, neurosis... Tenemos que distinguir claramente entre el sentido psicológico de culpabilidad y el sentido de culpabilidad auténticamente religioso y teologal. Los avances de la psicología nos ayudarán a superar más fácilmente los complejos de culpa innecesarios o claramente malsanos. El verdadero remordimiento o arrepentimiento es liberador. Es importante a este respecto recordar que Jesús es «liberador de la conciencia oprimida»[6].

Otro elemento penitencial es el de la descodificación de las raíces del pecado. Los mecanismos estructurales del pecado social, como las mismas raíces profundas del pecado personal están muchas veces ocultos. Ni la sociedad ni nuestra conciencia (mucho menos nuestro subconsciente) son transparentes. Las explicaciones espontáneas que aducimos o que se nos ofrece no dan razón de las causas reales del mal. El esfuerzo constante de la vigilancia, del análisis de la realidad[7] (personal y social), etc. son actitudes penitenciales. Si la verdad está aprisionada con la injusticia (Rom 1, 18), la espiritualidad de la liberación trata de vivir en verdad y de liberar la verdad, descodificando los mecanismos manifiestos y ocultos de la injusticia.

[6] L. BOFF, *Jesucristo el liberador*, Sal Terrae, Santander 1980, 80ss.
[7] Cfr «Pasión por la realidad» (E1).

El hecho mismo de ser cristiano, seguidor de Jesús, conlleva además otros elementos penitenciales. Señalaríamos:

•El esfuerzo doloroso, pero positivo, por controlar nuestras propias pasiones personales (autoestima, autoafirmación, ira, sexo..., para que no degeneren en orgullo, egoísmo, violencia, lujuria...). Una primera ascesis, elemental, consiste en esforzarse por encauzar estas energías nuestras hacia el bien, hacia el Reino.

•La asunción de la Causa de Jesús, la Causa del Reino, con toda la dimensión penitencial que implica el vivir y luchar por ella: la afirmación de la vida y del amor, el rechazo incondicional de la injusticia y de la muerte, el sostenimiento de la esperanza contra toda esperanza...

•El seguimiento de Jesús en lo que tiene de dimensión de kénosis y encarnación. Ello incluye en muchos casos un elemento de ruptura que se expresa en un «cambio de lugar físico o social», en un salir al encuentro del otro, ir a la periferia, identificarse con el mundo de los pobres...

•La opción por los pobres como solidaridad activa con sus luchas y prácticas populares, defensa activa de sus derechos, compromiso con su liberación integral, praxis histórica de liberación...

•La comunión de destino con Jesús, al compartir los mismos riesgos que él compartió en su lucha histórica: persecución por parte de los poderosos, marginación y hasta excomunión por parte de los poderes religiosos institucionales no evangélicos, amenaza de muerte y no raras veces la misma muerte, «temprana e injusta», martirial. «Si me han perseguido a mí, también les perseguirán a ustedes» (Mc 13, 13; Jn 15, 18).

•El seguimiento de Jesús es la primera penitencia. La ascesis no es sólo para profesionales o para monjes. «El que quiera venir en pos de mi, tome su cruz» (Mt 16, 24ss).

En este contexto penitencial del proceso de transformación de la persona debemos situar la celebración explícita de la reconciliación, en sus diversas formas: los gestos personales o comunitarios de reconciliación, la celebración penitencial co-

munitaria, la celebración sacramental, de forma individual o comunitaria[8]...

Además de esta *dimensión penitencial fundamental* todos conocemos «prácticas» positivas de penitencia o ascesis que se dan en todas las espiritualidades y culturas. Por el hecho mismo de su universalidad demuestran ser legítimamente humanas. En cada época, en cada psicología personal o grupal, en cada espiritualidad, la dimensión penitencial y de autocontrol se expresará con matices diferentes.

En este sentido hoy están de actualidad entre nosotros nuevas formas penitenciales, tanto personales como comunitarias: marchas, ayunos colectivos, formas varias de denuncia profética, celebraciones penitenciales públicas y callejeras, riesgos asumidos en solidaridad (acompañamiento a refugiados, supervisión de derechos humanos, presencia en zonas conflictivas o de guerra...), vida de inserción en barrios populares, presencia en áreas marginadas o áreas de frontera pastoral...

La «santidad política»[9] que pretendemos en el marco de nuestra espiritualidad trae consigo sus formas penitenciales y ascéticas propias: «En el proceso de liberación se crean las condiciones para otro tipo de santidad: además de luchar contra sus propias pasiones (tarea permanente), se lucha contra los mecanismos de explotación y destrucción de la comunidad. Surgen en ese contexto unas virtudes difíciles pero auténticas: solidaridad de clase, participación en las decisiones comunitarias, lealtad para con las soluciones adoptadas, superación del odio a las personas que son agentes de los mecanismos de empobrecimiento, capacidad para ver más allá de los inmediatismos y trabajar por una sociedad futura que aún no se vislumbra ni tal vez se vaya a gozar. Este nuevo tipo de ascesis posee una serie de exigencias propias y de renuncias, al objeto de mantener el corazón puro y orientado por el espíritu de las bienaventuranzas»[10]

---

8 A propósito de la celebración comunitaria de la reconciliación con absolución colectiva es muy recomendable D. FERNANDEZ, *Dios ama y perdona sin condiciones*, Desclée, Bilbao 1989.

9 Cfr el apartado «Santidad política».

10 BOFF, L., *Mística y política: contemplativos en la liberación*, en *Fe en la periferia del mundo*, Sal Terrae, Santander 1981, p.219.

Nuestra espiritualidad tiene sus propios planteamientos o criterios sobre estas prácticas penitenciales o ascéticas.

•En primer lugar no podemos olvidar que la penitencia del cristiano no es algo expresamente buscado, algo que añadiéramos positivamente a nuestra vida, sino algo que sobreviene espontáneamente cuando se busca lo fundamental cristiano.

•La palabra de la Biblia sigue siendo una luz decisiva a la hora de discernir la verdadera penitencia: el ayuno que yo quiero es conocerme y practicar la justicia (Is 58, 1-9; Jer 22, 16). Se te ha dicho hombre lo que está bien... (Mq 6, 6-8). Estoy harto de vuestros sacrificios (Is 11, 1-18). Corazón quiero, y no sacrificios (Os 6, 6; Mt 9, 11-13).

•En este sentido son de lamentar especialmente la contradicción e incoherencia en que incurrimos cuando buscamos formas de penitencia «sobreañadidas» en vez de vivir la máxima penitencia que conlleva por sí mismo el amor al prójimo.

•Ya hay suficiente mal en el mundo. Dios no quiere que lo aumentemos. Al contrario, quiere que lo combatamos[11]. Vivir y luchar por la Causa de Jesús incluye combatir el mal y construir el bien, ahogar el mal con el bien (Rm 12, 21). La cruz que el Señor Jesús nos invita a tomar si queremos seguirle no es una cruz que haya que buscar; es la cruz que viene de luchar contra la cruz[12]: «la cruz que la carne y el mundo echan sobre los hombros de los que buscan la paz y la justicia» (GS 38). «Busca la Verdad; la cruz ya te la pondrán». «Maldita sea la cruz... que no pueda ser La Cruz»[13].

•Debemos superar el maniqueísmo latente, el antiplacer inconsciente presente en prácticas penitenciales que nos llegaron por la vía de una cierta tradición. El sexo es bueno, como don de Dios que es; y los placeres no son malos en sí; es malo

---

11 «Dios quiere que le ayude a alejar de mí este cáliz. Luchar contra el Mal, reducir al mínimo el Mal (incluso el simplemente físico) que nos amenaza, tal es sin duda el primer gesto de nuestro Padre que está en los cielos; de otro modo no es posible concebir ni menos amar a nuestro Padre»: TEILHARD DE CHARDIN, *El medio divino*, Alianza Editorial, Madrid 1989, 61. Cfr también GS 34.

12 BOFF, L. *Cómo predicar hoy la cruz de nuestro Señor Jesucristo*, en *Pasión de Cristo, pasión del mundo*, Indoamerican Press, Bogotá 1978, pp 167ss.

13 P. CASALDALIGA, *Maldita sea la cruz* (poema), en *Todavía estas palabras*, Verbo Divino, Estella 1989, 53.

su mal uso, su abuso. Son dones de Dios que podemos y debemos amar[14]. Dios nos ha hecho para la felicidad, no para el dolor ni para la frustración.

•Debemos superar el sadismo o masoquismo oculto en expresiones muy tradicionales que se prestana ser malentendidas, como la de Kempis: «Tanto más santo te harás cuanta más violencia te hicieres». El Reino de los cielos exige violencia (cfr Mt 11, 12), pero no masoquismo. La penitencia cristiana no puede consistir en la búsqueda positiva del dolor por sí mismo, ni en el sacrificio a dioses sedientos de sangre, ni en la victimación neurótica. Dios ama la vida, no la muerte. Nuestro Dios no es la tristeza sino la definitiva alegría.

•La actitud cristiana por excelencia no es una fría «indiferencia» o una «ataraxia» impasible ante las realidades de este mundo y de la historia. En nombre de nuestra fe tenemos el derecho y el deber de apasionarnos por las cosas de la Tierra[15] desde que en ella vemos *la oikos de la familia humana, la tienda y* el Cuerpo de Aquel que vino y que viene, la masa y el horno en que fermenta el Reino sufrido y soñado. En este sentido, para nosotros la ecología es ejercicio de virtud, cuestión de fe y desfío de espiritualidad.

•El simple cultivo ascético de la fuerza de voluntad tiene su propio valor cristiano, pero no por la negación de sí en sí misma, sino en función del amor al Reino que expresan y viabilizan. La negación en sí, por sí misma, no es salvífica.

•El ejemplo de Jesús, a quien seguimos, sigue siendo el criterio decisivo. Jesús se retiró al desierto (Mt 4, 1-2), solía buscar lugares adecuados para orar (Lc 5, 16), madrugaba (Mc 1, 35) y trasnochaba para orar (Lc 6,12), aprendió con lágrimas a obedecer (Heb 4, 7-10), sudó sangre en el huerto(Lc 22, 44)... Pero a la vez Jesús no aparece como un esenio que se retira de la vida, sino que vive con su pueblo (Lc 2, 50-52), participa en sus fiestas (Jn 2), se retira a descansar con sus discípulos (Mt 14, 13ss), exulta de alegría por las obras del Padre(Lc 10, 21), etc.

---

[14] «Podemos y debemos amar las cosas creadas por Dios, pues de Dios las recibimos y las miramos y respetamos como salidas de la mano de Dios. Dándole gracias por ellas al Bienhechor y usando y gozando de las criaturas en pobreza y con libertad de espíritu, entramos en posesión del mundo como quien nada tiene y es dueño de todo» (GS 37).

[15] TEILHARD DE CHARDIN, *El medio divino* Alianza Editorial. Madrid 1989, pág. 44.

Macroecumenismo

Es ya sabido mundialmente que la espiritualidad y la teología de la liberación se han caracterizado por su apertura y su simpatía hacia múltiples movimientos de liberación. Y también es conocida la inmensa acogida y simpatía que las mismas han suscitado en grandes sectores de población, grupos e instituciones tradicionalmente considerados como poco amigos o incluso como enemigos de las Iglesias o de lo religioso en general. Este fenómeno de apertura y de acogida obedece a un talante, a un espíritu, que llamaríamos de ecumenismo[1] integral o «macroecumenismo».

No es sólo un talante psicológico, sino un espíritu que inspira unas actitudes y que proviene de una experiencia espiritual, de una experiencia de Dios en el mundo y en la historia, y de una forma determinada de percibir el mundo y sus procesos.

El ecumenismo de Dios

Podríamos decir que en nuestra experiencia religiosa hemos percibido el «ecumenismo» de Dios. Dios es ecuménico. Dios no es racista, ni está ligado a ninguna etnia ni a ninguna cultura. Dios no se da en exclusividad a nadie. La revelación del Nuevo Testamento rompe los muros del Dios «judío» y nos manifiesta al Dios universal, al Dios que quiere que todos los humanos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad (1 Tm 2, 4)...

Después de muchos avatares históricos en los que la imagen de Dios, en el ámbito de la civilización occidental, había sido de nuevo vinculada excesivamente a una cultura -confluencia de varias culturas hegemónicas: griega, latina, sajona-, la reflexión y el discernimiento cristiano de los últimos

---

[1] El sentido habitual de la palabra «ecumenismo» se refiere al diálogo, intercambio y comunión entre cristianos. Aquí le añadimos el prefijo «macro» para referirnos a la ampliación de esas dimensiones más allá de las fronteras de lo cristiano.

tiempos[2] nos ha devuelto una visión más clara del rostro ecuménico de Dios. Hoy contemplamos más claramente la presencia del Espíritu de Dios a lo largo de toda la historia, en todos los pueblos, en todas las culturas...

Hoy sentimos más fácilmente que él está presente en todos los pueblos, mucho antes de la llegada explícita del evangelio[3], porque el Dios Trinidad es el primer misionero[4] y el Verbo está sembrado y germina en todos los pueblos. El está presente y actuante en el corazón de cada cultura, que siempre es un destello de su luz. El está presente y vivo en el corazón de cada hombre, incluso de aquellos que -tantas veces sin culpa y aun con buena voluntad- lo ignoran o incluso lo niegan[5]. El lleva su salvación por caminos sólo de él conocidos[6], mucho más allá de los estrechos límites del cristianismo institucional[7], y nosotros nos alegramos y no miramos con malos ojos la generosidad del Padre-Señor con los obreros de todas las viñas y de las más diferentes horas[8].

Esta experiencia de Dios, de un Dios que no se vincula a ningún gueto y que actúa y salva en todo el universo y en toda la historia, amplía nuestra mirada y nuestro sentido de pertenencia. Tampoco nosotros podemos sentirnos vinculados en exclusividad a una raza, cultura, pueblo o Iglesia. El ecumenismo de Dios nos impide absolutizar mediaciones tales como nuestra propia Iglesia o el cristianismo institucional. Sentimos que a los ojos de Dios existe una «Iglesia desde el justo Abel»[9] y «lo que se llama cristianismo ya estaba presente desde el principio de los tiempos»[10]. Quien no está contra nosotros está con nosotros (Lc 9, 49-50).

---

2 Para los católicos el Concilio Vaticano II ha tenido una importancia crucial en este punto. Cfr sobre todo sus decretos LG, GS, UR, DH, NAe, AG...

3 Puebla 201.

4 L. BOFF, *Nova Evangelização*, Vozes, Petrópolis 1990, pág. 80.

5 Puebla 208.

6 GS 22. «Mis caminos no son los mismos de ustedes» (Is 55, 8).

7 Recordemos una vez más la afirmación de K. RAHNER: el camino ordinario de salvación, por ser el más universal, son las religiones no cristianas.

8 «¿Es que no tengo libertad para hacer lo que quiera en mis asuntos?, ¿o ves tú con malos ojos que yo sea generoso?» (Mt 20, 15).

9 CONGAR, Y., *Ecclesia ab Abel*, en REDING, M. (hers.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche*, Patmos, Düsseldorf 1952, págs. 79ss; L. BOFF, *Testigos de Dios en el corazón del mundo*, ITVR, Madrid 1977, 34.

10 Dice san Agustín: «La sustancia de lo que hoy llamamos cristianismo existía ya en los antiguos y estaba presente desde los orígenes de la humanidad. Al fin, cuando Cristo se manifestó en la carne, aquello que siempre había existido comenzó a llamarse religión cristiana»: en *Retr.* 1, 12, 3

El ecumenismo de la misión

La nueva experiencia de Dios que hemos hecho a través del redescubrimiento de Jesús nos hace sentir también el ecumenismo de la misión del cristiano. Hablamos de la misión fundamental de todo cristiano, más allá de toda vocación o carisma particular. Esta misión consiste en «vivir y luchar por la Causa de Jesús, por el Reino», y ésa es, evidentemente, una misión máximamente ecuménica. Porque el Reino es paz, justicia, fraternidad, libertad, vida, amor... entre todos los hombres y mujeres, y comunión de ellos y ellas con la naturaleza y con Dios.

Esta misión fundamental del cristiano no es sino la misión de todo ser humano. Es la «gran misión», el sentido de la vida humana en esta tierra. El cristiano no tiene una misión distinta. Tiene la misma misión. Lo único que le diferencia es que tiene una luz nueva para comprenderla mejor, y una nueva fuerza para realizarla: la luz y la fuerza de Jesucristo. Pero lo sustancial de la misión del cristiano coincide con lo sustancial de la misión del ser humano. La misión del ser humano es ecuménica, y es ecuménicamente accesible a todo hombre y mujer que viene a este mundo, a través de su conciencia, a la luz de su razón y a los impulsos generosos de su corazón. No está el no cristiano en inferioridad de condiciones sustanciales para realizar la gran misión del ser humano. Y bien sabemos que son infinidad las personas que en este mundo y su trabajada historia han sido generosamente fieles a esta misión. ¿Sería justo Dios si colocara a la mayoría de sus hijos e hijas en circunstancias tan desfavorables o precarias de salvación? ¿No quiere de verdad la salvación de todos?

Siempre que los hombres o mujeres, en cualquier circunstancia o situación, bajo cualquier bandera, trabajan por las causas del Reino (amor, justicia, fraternidad, libertad, vida...), están luchando por la Causa de Jesús, están cumpliendo el sentido de su vida, están haciendo la voluntad de Dios. Por el contrario, no siempre que las personas se declaran cristianas y viven y luchan por sus iglesias están haciendo la voluntad de Dios. En efecto, no será otro el criterio escatológico por el que Dios juzgará a los seres humanos (Mt 25, 31ss): un criterio totalmente ecuménico, no eclesiástico, no confesional, ni siquiera religioso, por encima de toda raza, cultura o Iglesia.

Descubrir esto, experimentar al Dios del Reino, captar así su voluntad, es un fundamento irreversible de ecumenismo integral, de macroecumenismo. No hay motivo para sentirse superior por ser cristiano, ni podemos minusvalorar a nadie por el hecho de que no lo sea. Lo que importa verdaderamente no es estar adscrito a una Iglesia, sino entrar en la dinámica del Reino, nuestra relación con él, el ser luchadores de su Causa. Ese es el criterio decisivo por el que el Señor nos juzgará a todos, y ése es el criterio por el que también nosotros debemos valorarnos unos a otros, por encima de toda etiqueta de filiación religiosa o eclesiástica.

El objetivo, la Causa, es el Reino, por encima de toda otro objetivo o distinción. Por eso debemos juntar nuestra lucha a la de todos los hombres y mujeres que buscan idénticos fines[11] de verdad y de liberación, y estar «unidos a todos los que aman y practican la justicia»[12]. No tienen sentido las posiciones de los que hacen primar las divisiones eclesiásticas o de creencia o increencia a la hora de poder coordinar esfuerzos para la consecución de los valores del Reino, máxime cuando el mundo reclama urgentemente vida y paz, libertad y justicia, y tiende inevitablemente a la unidad[13].

Si nuestra verdadera pasión está en el anhelo por la llegada del Reino (¡que venga tu Reino!, ¡ven, Señor Jesús!) y lo medimos todo ecuménicamente con esta medida, probablemente nos sentiremos más unidos a aquél que realiza la Causa de Jesús aun sin conocerlo, que a aquellos que -quizá incluso en su nombre- se oponen a ella. Esto es tremendo, pero es real. Y es evangélico. Es Jesús mismo quien sentía esa mayor cercanía. El se identificó más con el samaritano que con el sacerdote y el levita, más con la liberación de los pobres que con el culto del templo (Lc 10, 25ss), más con los pecadores humildes que con los fariseos satisfechos de sí (Lc 15, 11-32; Mt 21, 31-32), más con el que hace la voluntad de Dios que con el que dice «Señor, Señor» (Mt 7, 21), más con los que dan de comer al hambriento, aun sin conocerlo (a El) (Mt 25, 31ss), que con los que hicieron milagros en su nombre (Mt, 7, 22), más con el

---

[11] GS 43, 93, 16, 92, 57, 90, 77, 78; UR 12; AG 12; AA 14.
[12] GS 92.
[13] LG 28; GS 5, 33, 43, 56, 57; DH 15; NAe 1; PO 7.

que decía que «no» pero hacía la voluntad del padre que con el que decía que «sí» pero no la hacía (Mt 21, 28-32).

El Señor quiere que nos dejemos guiar por ese orden real de la salvación, por los intereses prioritarios del Reino, antes y por encima de cualquier otro criterio. A esa luz debemos valorarlo todo. Y esta nueva luz arroja resultados muy distintos de los que a primera vista aparecen: tanto fuera como dentro de las Iglesias podríamos decir que ni están todos los que son ni son todos los que están. Esta óptica conlleva todo un corrimiento y replanteamiento de nuestras solidaridades, en un sentido de ecumenismo integral.

Tal ecumenismo molesta mucho a los que son deudores de una visión eclesiocéntrica, una visión absolutizada de la mediación eclesial, que les hace poner de hecho a la Iglesia, su mundo, sus intereses por encima de los intereses del Reino, aunque no sean conscientes de ello o incluso afirmen teóricamente lo contrario. No negamos ni desestimamos que sea un don la pertenencia a la comunidad de Jesús. Ser de verdad Iglesia, para nosotros, es tanto una gracia como un desafío. El sentir como propia la gran familia humana no niega que nos sintamos agradecidos, dentro de ella, en la familia cristiana.

No todo el que dice «Señor, Señor» entrará en el Reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, dice Jesús (Mt 7, 21). El que «hace» la voluntad de mi Padre, es decir, el que vive y lucha por el Reino de Dios. La praxis del Reino es el criterio de salvación. El Señor nos está diciendo pues claramente en el evangelio que el orden real de la salvación se juega en la realización de la voluntad de Dios, es decir, en la construcción del Reino, en la realización de la justicia, del amor, de la libertad... El simple «decir» 'Señor, Señor', por sí mismo no realiza la salvación[14]; ello no quiere decir que no tenga sentido, sino que su sentido está precisamente en función de ayudar a «hacer» la voluntad de Dios. Un planteamiento integralmente ecuménico ha de estar atento al orden decisivo de la salvación, al orden del «hacer» la voluntad de Dios, al orden de la praxis del Reino.

[14] Aquí estamos aludiendo una vez más a la distinción entre el «orden de la salvación», al que estamos incorporados todos, y el «orden del conocimiento de la salvación», al que sólo algunos acceden. El primero es decisivo para la salvación; el segundo no.

Jesús no diría que el que hace la voluntad de Dios ya es cristiano, ni siquiera cristiano anónimo; lo que él dice, simplemente, es que ése entrará en el Reino, que es lo importante. No podemos medirlo todo en términos de cristianismo institucional o de Iglesia, sino en términos de Reino. Lo que importa no es estar adscrito al cristianismo, sino entrar en el Reino[15]. Todos tenemos vocación para el Reino; no todos la tienen de hecho para la Iglesia ni para ser cristianos explícitos.

Actitudes y criterios que de aquí se derivan

Hay una serie de actitudes que derivan de este talante ecuménico, concretándolo y verificándolo a la vez:

- *contemplación*, como fundamento último de este ecumenismo: una capacidad potenciada para contemplar a Dios en la Historia, en la Vida, en los pueblos que no conocen todavía a Cristo[16], en los procesos de los Pueblos, en las luchas de los pobres, en los esfuerzos de tantos militantes generosos, incluso aunque se manifiesten como lejanos de un Dios confesado o de una Iglesia o religión conocidas.
- *optimismo soteriológico*, creyendo efectivamente que Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la Verdad (1 Tim 2, 4), y que esta voluntad es una voluntad eficaz. Creer que todos nuestros desvaríos humanos y nuestros mismos conflictos religiosos, son como «juegos de niños» ante Dios, nuestro Padre y Madre comprensivo y cariñoso, siempre abierto al perdón y a la acogida. Creer que a todo ser humano, incluso al aparentemente más cerrado a su gracia, Dios ha de darle, aunque sea «por caminos sólo por El conocidos»[17], una

---

[15] «Lo importante, en última instancia, no será ser o no ser cristiano. Lo importante en última instancia será vivir como Jesucristo, optar por lo que Jesucristo optó, trabajar 'por el Reino', diríamos los cristianos...»: P. CASALDALIGA, *El vuelo del Quetzal*, pág. 91-92.

[16] «El misionero o es un contemplativo y místico o no será un misionero auténtico. El verdadero evangelizador está imbuido de fe en la presencia concreta de la Trinidad en cada pliegue del tejido de la historia, a pesar del empañamiento que la perversión humana le causa. En las formas altamente socializadas de la vida de los aztecas, en los trabajos comunitarios de los indios brasileños, en el sentido profundamente igualitario que se da en la mayoría de las tribus indígenas de Brasil discierne sacramentos de la comunión trinitaria y huellas de la presencia del Padre, del Hijo y del Espíritu en el mundo»; L. BOFF, *Nova Evangelização. Perspectiva dos oprimidos*, Vozes, Petrópolis 1990, pág. 80-81.

[17] GS 22; LG 16; AG 7.

generosa oportunidad de salvación. Para muchos, la propia muerte será el Sacramento de su salvación[18].

•*diálogo con el mundo*, contacto permanente con él. Nada de lo que es humano nos es ajeno. Los gozos y las esperanzas, los sufrimientos y dolores de los humanos, especialmente de los pobres, son también nuestros. Y eso nos lleva a escrutar permanentemente los signos de los tiempos[19].

•*apertura positiva*: es decir, nos sentimos en principio predispuestos a acoger y a valorar el trabajo y el esfuerzo de los hermanos, de los militantes, de los pueblos... más que a recibirlo con prevención o a rechazarlo[20]. Y sabemos que nuestro mensaje está de acuerdo con los deseos más profundos del corazón humano[21] y que una sola es la vocación última del hombre, la divina[22].

•*colaboración* con todos los que luchan de cualquier forma por esa Causa universal que es el Reino. Todo el que no está contra el Reino está con nosotros. Todo el que lucha por una buena causa participa de la lucha por el Reino y merece que apoyemos esa lucha[23]. No trataremos de impedir el bien que haga cualquier grupo por el simple hecho de que no sea de nuestro grupo (Mc 9, 38-40).

•*desinterés institucional*: nuestro absoluto es el Reino, no sus mediaciones. Nuestra pasión absoluta es hacer que Dios reine todo en todas las cosas y que todas las creaturas, medios, mediaciones e instituciones se rindan enteramente a su Reinado, se pongan completamente a su servicio. Por eso no somos «eclesiocéntricos», ni ponemos en el centro ninguna otra institución o mediación.

•*nueva evangelización*: efectivamente, nuestra espiritualidad provoca un nuevo modelo y una nueva praxis de evangelización, una nueva actitud apostólica. Ya no nos resultan aceptables para nuestro tiempo modelos de evangeliza-

---

18 L. BOROS, *El hombre y su última opción*, Paulinas/Verbo Divino, Madrid 1972

19 GS 4, 44, 62; AG 11; ChD 16, 30.

20 Del diálogo con el mundo y de la apertura positiva al mismo fue modelo la espiritualidad del Vaticano II, que procuró aplicar la «medicina de la misericordia». «La antigua historia del samaritano ha sido el modelo de la espiritualidad del Concilio», afirmó Pablo VI; *Concilio Vaticano II*, BAC, MAdrid 1965, pág. 816.

21 GS 21.

22 GS 22.

23 GS 43, 93, 16, 92, 57, 90, 77, 78; UR 12; AG 12; AA 14;

ción ajenos a todo ecumenismo, como el de quienes pensaban que sin el misionero no había salvación para los que murieran fuera de la Iglesia[24], o el de quienes imponían de hecho compulsoriamente la fe... La nueva evangelización no va a imponer el cristianismo, ni va a satanizar las religiones no cristianas, ni va a abrirse sólo a las llamadas «grandes religiones», sino también a las supuestamente «pequeñas religiones» de minorías indígenas, y entablará diálogo religioso con cualquier pueblo, cualquier cultura y cualquier religión, para enriquecerse mutuamente y ofrecerles gratuitamente y en espíritu de libertad y respeto la plenitud que hemos conocido en Cristo Jesús.

•*giro antropológico*: la nueva experiencia espiritual de la Iglesia nos ha hecho comprender que lo más importante no son las teorías, ni los dogmas, ni el derecho canónico o los ritos... sino el amor, el amor a Dios y a sus hijos e hijas. Hemos comprendido también que no todo tiene la misma importancia, que hay una «jerarquía de verdades»[25] y que no hay que sacrificar la caridad por una teoría. Por eso comprendemos que no tienen razón los sectarismos, porque nunca nos llevan a amar más a los hermanos y hermanas.

En todas estas actitudes no hacemos sino imitar a Dios. El es para nosotros el modelo de un ecumenismo verdaderamente total. «El Reino une. / La Iglesia divide, / cuando no coincide / con el Reino».

Todos estos planteamientos ecuménicos conmocionan los tradicionales planteamientos de la evangelización y del apostolado:

-ningún misionero llega antes que el primer misionero, el Dios Trinidad[26];

---

24 J.M. VIGIL, *Los «paganos»... ¿al infierno? Valor salvífico de las religiones indígenas*, «Diakonia» 61(marzo 1992)23-40.

25 UR 11.

26 «El Espíritu que llenó el orbe de la tierra abarcó también lo que había de bueno en las culturas precolombinas; El mismo las ayudó a recibir el Evangelio; El sigue hoy suscitando anhelos de salvación liberadora en nuestros pueblos. Se hace, por tanto, necesario descubrir su presencia auténtica en la Historia del Continente». (Puebla 201)

- -Dios tiene más Palabra que la sola Biblia, y sabe escribir otros libros sagrados;
- -ningún pueblo, ninguna persona se pierde ni se condena por falta de misioneros, por la ausencia del cristianismo institucional...
- -la misión tiene sentido, pero no tiene el sentido de llevar la salvación a los pueblos, sino el de perfeccionarla, de ofrecer la plenitud de esa salvación tal como la hemos conocido en Jesús.
- -no importa tanto extender la Iglesia cuanto construir el Reino;
- -la evangelización no tiene como finalidad a la Iglesia, sino al Reino;
- -toda realidad eclesial que no tenga como objetivo al Reino o que entre de hecho en contradicción con él, está malversada;
- -hacer cristianos opuestos a las causas del Reino o a la Buena Noticia para los pobres (su liberación) es una absoluta contradicción;
- -lo que importa no es el «proselitismo» confesional, sino conquistar luchadores para el Reino;
- -todo sectarismo y todo fundamentalismo son antiecuménicos, insolidarios, inhumanos, contrarios a la voluntad de Dios;
- -sin macroecumenismo es imposible la inculturación del Evangelio, y hasta la misma convivencia humana.

El criterio del Reino es pues el máximo criterio ecuménico, y el que mide la ecumenicidad de todos los demás.

Santidad política

«Santidad política» es una expresión que ha hecho fortuna en los últimos años entre nosotros. Sin duda expresa certeramente una intuición muy viva en la espiritualidad latinoamericana. «La tradición cristiana -nos dice Leonardo Boff- conoce al santo asceta, dueño de sus pasiones y fiel observante de las leyes de Dios y de la Iglesia. Pero apenas conoce santos políticos y santos militantes»[1]. Se trata pues, en primer lugar, ciertamente, de una verdadera novedad, que responde a una necesidad sentida, pero se trata a la vez, por otra parte, de una realidad ya madura, que ha sido consagrada en la vida de muchos testigos y ha sido sellada con la sangre de muchos mártires.

La santidad política latinoamericana es la santidad de siempre, la santidad tradicional del bautismo y de la gracia, de la oración y de la penitencia, del amor y de la ascesis, de la eucaristía y del examen de conciencia... pero una santidad que expresa y da cauce a las «virtudes» ético-políticas (E-1) que el Espíritu suscita en nuestro Continente dentro y fuera de las Iglesias, y asume y se deja transformar por la acción del Espíritu que se agita detrás de todas las transformaciones y replanteamientos teológico-bíblicos que se han registrado en nuestras Iglesias latinoamericanas(E2).

Es en primer lugar una santidad extravertida. Es una santidad que sale de sí misma y busca a los hermanos. No pone su objetivo en alcanzar la perfección propia, la perfección de sí mismo, sino en conseguir la «Vida en abundancia» (Jn 10, 10) para los hermanos. Es una santidad volcada toda ella fuera de sí hacia el Proyecto de Dios para nuestra historia... Una santidad que no huye de la lucha, ni de la modernidad, ni de la urbe... sólo que las afronta desde el Espíritu. Si éste pudo en Egipto, o en Nínive o en Babilonia... ha de poder en São Paulo, en Bogotá, en Lima o en Los Angeles. Y en la siderurgia. Y en la

[1] BOFF, L., *Mística y política: contemplativos en la liberación*, en *Fe en la periferia del mundo*, Sal Terrae, Santander 1981, pág. 219.

revolución. Si Dios anda entre los pucheros, al decir de Santa Teresa, también anda entre los sindicatos, entre los partidos, en las reivindicaciones de los pobres.

Es una santidad extramuros, en el mundo: en medio del mundo que Dios tanto amó (Jn 3, 16), el mundo al que Dios envió a su Hijo para salvarlo (Jn 3, 17), el mundo al que Dios nos envía (Mt 28, 19). Es una santidad del «estar en el mundo», siendo mundo, no siendo del mundo malo (que es lo que quería decir Jesús). Estando en el mundo con los pies bien puestos en la tierra, anhelando que el mundo sea otro, que el mundo se haga Reino... No es una santidad que trata de «salvarse del mundo», ni siquiera de «salvarse en el mundo», sino que trata de «salvar el mundo» y de salvarlo contando incluso con el mundo, en el sentido de que esta santidad no piensa que sean sólo los cristianos quienes salvan el mundo...

Es una santidad de las grandes virtudes: hace de la veracidad, de la lucha por la justicia y por la paz, por los derechos humanos[2], por el derecho internacional, por la transformación de la convivencia de los hijos de Dios, por la creación de estructuras nuevas de fraternidad (un mundo socializado, el NOEI, un NOII, una nueva ONU, un mundo sin primer ni tercer mundo)... virtudes mayores, que corrijan o completen aquellas virtudes clásicas más domésticas, individualistas, conventuales o espiritualistas[3]... y que traduzcan más evangélicamente ciertas virtudes canonizadas de la formación burguesa[4]... La santidad política de la espiritualidad de la liberación es espiritualidad también de las virtudes «estructurales» o «sociales»[5], de las virtudes mayores[6].

---

[2] Todos los derechos humanos, también la llamada «tercera generación» de derechos humanos: no sólo los derechos individuales civiles, o los derechos políticos y culturales, sino también los derechos económicos y de los pueblos.

[3] La modestia, la guarda de los sentidos, la rectificación de la intención, la guarda de la presencia de Dios, las visitas al Santísimo, los sacrificios y mortificaciones ascéticos, la multiplicación de jaculatorias...

[4] Las virtudes clásicas de la moral limitada a las relaciones yo-tú, de la privacidad, de la vida familiar (burguesa), la obsesión por la sexualidad... Sobre la necesidad de superar una versión del cristianismo que se había convertido en la religión política de la burguesía, cfr J. B METZ, *Más allá de la religión burguesa*, Sígueme, Salamanca 1982, 68-79.

[5] Llamamos así a aquella realización de las virtudes cristianas que trasciende las fronteras de la persona o del grupo privado y busca una realización social dentro de los mecanismos estructurales de la sociedad. Las denominamos con ese adjetivo, intencionadamente, por paralelismo con el concepto de «pecado estructural o social».

[6] Nótese en todo caso que las virtudes mayores no están en contradicción con las virtudes menores o domésticas (es una incoherencia luchar por las grandes

No es una santidad que encierra a la persona en pequeñeces o en perspectivas alicortas[7]. Es la santidad de las Grandes Causas: la Justicia, la Paz, la Igualdad, la Fraternidad, el Amor plenamente realizado y socialmente estructurado[8], la Liberación, el Hombre Nuevo y la Mujer Nueva, el Mundo Nuevo... Es decir, es la santidad de aquel que trata de «vivir y luchar por la Causa de Jesús».

Es una santidad contemplativa. La fe le da una visión contemplativa de la realidad. Le hace descubrir en ésta la presencia de Dios. En la oscura urdimbre del entramado histórico concreto del mundo[9] sabe contemplar la presencia de Aquél que es y que viene, de Aquél que dirige la historia como su Señor. Sabe contemplar en la historia diaria la historia de la Salvación.

En definitiva, se trata de una santidad-por-el-Reino[10], que se gesta en su esperanza activa, en la lucha por su llegada, en su construcción, en su espera escatológica «credibilizada» por realizaciones históricas; en la búsqueda de las mediaciones que lo puedan acercar... Si hasta tiempos muy recientes la espiritualidad hablaba de «vida de la Gracia», «vida sobrenatural», «búsqueda de la perfección», «cultivo de las virtudes (íntimas y privadas)»... la espiritualidad de la liberación latinoamericana habla de «Reino» como el punto de referencia absoluto, de «historia» como el marco en el que construir su utopía, de «realidad» como de su punto de partida y de destino, de «praxis de transformación histórica» como el compromiso que reclama, de «oración contemplativa encarnada» como la forma de percibir y captar el Reino en la oscuridad histórica, de

---

virtudes mayores y fallar en lo esencial del sentido de las virtudes domésticas) ni con las individuales o personales (no basta luchar por que la sociedad sea justa, sin ser justo también uno mismo)

7 «Vos sos el Dios parejo, no andás con carambadas», declara castizamente la «misa campesina nicaragüense». Cfr J. M. VIGIL - A. TORRELLAS, *Misas centroamericanas*, CAV-CEBES, Managua 1987.

8 La verdadera «civilización del Amor», en el sentido pleno de la expresión.

9 Cfr el apartado «*Contemplativos en la liberación*». «*El militante cristiano, habituado a la complejidad de lo real social, hoy extremadamente sofisticado y asequible tan sólo mediante el instrumental científico, tiene que fortificar enormemente su mirada de fe para poder detectar en los mecanismos socio-históricos la presencia o la ausencia de Dios y de su gracia. Como nunca antes en la historia se hace necesaria la oración unida a la perspicacia política, la mística articulada con el análisis crítico de la realidad*». Cfr L. BOFF, *Contemplativus in liberatione*, en VARIOS, *Espiritualidad de la liberación*, CEP, Lima ²1982, pág.133, nota 3.

10 Recordemos una vez más que el Reino es la referencia que, como absoluto cristiano que es, sirve para redimensionar todas las categorías cristianas. Cfr el apartado «Reinocentrismo».

«Liberación»[11] como un sinónimo de Redención, de «los pobres» como sus principales destinatarios[12]... Es una santidad «al acecho del Reino».

Es una santidad que afronta el pecado del mundo: lo mira de frente, lo denuncia proféticamente, y se compromete a enmendarlo. No huye del mundo. Tampoco lo mira con los ojos optimistas del primer mundo, como si lo que hubiera en él de malo sólo fueran pequeños desarreglos accidentales... Entra en él, se mancha las manos, se salpica de barro (y de llanto y de sangre)... Con esta santidad, el creyente «carga con el pecado del mundo» como el Siervo de Yavé (Is 52, 13 - 53, 12). Trata de «quitar el pecado del mundo», como el Cordero de Dios (Jn 1, 29).

Es una santidad que no huye de la ambigüedad. Es decir, no excusa comprometerse pretextando que las causas en juego no son absolutamente limpias. No exige para comprometerse una pureza angélica en las opciones concretas reales entre las que ha de moverse. Porque en política no hay nada perfecto, ni nada definitivo. Ni la política es de ángeles. Ni hay en lo político ninguna opción aséptica. No rehuye optar por las causas que de por sí no son perfectas ni enteramente santas. No pone la limpieza de su propia imagen por encima de todo lo demás. «Sólo tiene las "manos limpias" aquel que no mete las manos en la masa».

Es una santidad que no huye del conflicto. Entra en el mundo, y como este mundo está marcado por el pecado, dividido y enfrentado, el creyente se ve desafiado por el conflicto, salpicado por una parte y por otra. Y en el conflicto se define siempre, inequívocamente, del lado de los pobres.

Es una santidad desde un nuevo lugar social: desde el lugar social de los pobres[13]. Durante siglos la santidad ha sido pensada (en la teología, en las Iglesias, en los monasterios, en los tratados ascéticos) como una realidad que hacía abstracción de toda ubicación social o política. El modelo de santidad cultivado era el modelo monástico, un modelo pretendidamente

---

11 Es lógico que cuando decimos «Liberación» nos referimos a su sentido total, de la misma forma que cuando decimos «Redención» no la entendemos reducida a un aspecto socioeconómico o psicosocial.

12 A tenor del Evangelio: Lc 7, 18ss; 4, 16ss; Mt 25, 31ss

13 Sobre el «lugar social» cfr «Opción por el pueblo» (E1) y «Contemplativos en la Liberación» (E2).

apolítico y ahistórico[14], aunque muchos de aquellos monjes -haciendo una u otra política- dirigieran cruzadas, reformas agrarias y transformaciones económicas y educacionales. Y de hecho, los cristianos a quienes se les ha reconocido pública y eclesiásticamente santos han formado parte mayoritariamente de una determinada clase social[15]. La santidad política se ubica, consciente y críticamente, en el lugar social de los pobres[16].

Es una santidad marcada por una sensibilidad hacia las mayorías, que piensa según la «lógica de las mayorías», y que sabe mirarlas en toda su dimensión, sin que el árbol del individuo le impida ver el bosque de las masas; sin que impida, con el asistencialismo de la beneficencia, ni la justicia ni la caridad eficaz. Una sensibilidad crítica que sabe ver al pobre colectivo, no como una mera suma de individuos, sino como conjunto orgánico, como clase, como pueblo, como raza marginada, como cultura oprimida, como sexo sometido...

Es una santidad inteligente, que quiere practicar un amor inteligente, eficaz, que analiza las situaciones, valiéndose de herramientas analíticas y de mediaciones ideológicas, utilizadas siempre con el necesario sentido crítico. Es una santidad inteligente que trata de ir a las causas y a las estructuras, no sólo a los síntomas o a las coyunturas[17], que no quiere dar como caridad lo que es de justicia[18]. Es una santidad inteligentemente «interdisciplinar», no estrechamente clerical, o pacatamente eclesiástica, o pusilánimemente piadosa.

Es una santidad ascética[19], disciplinada, que se somete a las exigencias de la política, al sentido de organización, a la austeridad, a la práctica de las virtudes políticas, a la práctica del discernimiento constante, al análisis, al trabajo en equipo...

La santidad política es también explícitamente política. No se pretende apolítica. No cae en el engaño del absentismo o de la neutralidad imposibles. Ha vencido el tabú que sobre la política había sido vertido en los últimos siglos por los que estaban interesados en que las Iglesias hicieran una política in-

---

14 J. M. VIGIL, *La política de la Iglesia apolítica. Una aportación a la teología política desde la historia*, Edicep, Valencia 1975.

15 P. DELOOZ, *La canonización de los santos y su uso social*, «Concilium» 149(1979).

16 Cfr el apartado «Opción por los pobres».

17 Puebla 28-30 y 41.

18 AA 8.

19 Cfr el apartado «Militancia».

consciente o inconfesa. Ha redescubierto el nexo entre fe y política[20]. Ha entendido de nuevo la política como «una de las formas más altas de la caridad» (Pío XI), como un «amor de relaciones largas» (Ricoeur), o la «macrocaridad» (Comblin).

Recordemos la palabra célebre de tres grandes testigos; la de Enmanuel Mounier, que afirmó: «Todo es político, pero lo político no lo es todo»; la de Mahatma Gandhi, que testimoniaba: «Los que dicen que la religión no tiene que ver con la política no saben lo que es la religión»; y la de Desmond Tutú, que concluye: «No hay nada más político que decir que la religión no tiene que ver con lo político».

La santidad política es también fermento para una política santa. No son pocos los políticos que se han hecho tales en el caminar de las Iglesias con los pobres y que se han educado en profundo contacto con las comunidades de base o con los diversos servicios eclesiales de defensa de los derechos humanos, de los trabajadores, los campesinos y los indígenas. Esta pastoral social de las Iglesias ha propiciado la creación de una pedagogía popular de transformación típicamente latinoamericana[21], y ha hecho más evidente y sentida la necesidad de un nuevo tipo de político[22] (frente al político más común en el continente: carrerista, corrupto, aprovechado, sin honor, sin verdadero interés de servicio al pueblo...). En algunos lugares del Continente, esta santidad política de la espiritualidad de la liberación es la que ha hecho que la Iglesia sea la institución que, sin duda alguna, ha acumulado más experiencia de trabajo junto al pueblo y con el pueblo, en la santidad política, la diakonía política de los cristianos.

Es una santidad que toma muy en serio el sacerdocio de todos los cristianos[23] y lo lleva hasta sus últimas consecuencias, porque tradicionalmente había sido entendido en un sentido

---

[20] En este mismo redescubrimiento ha coincidido la Iglesia universal: «El Espíritu nos lleva a descubrir más claramente que hoy la santidad no es posible sin un compromiso con la justicia, sin una solidaridad con los pobres y oprimidos. El modelo de santidad de los fieles laicos tiene que incorporar la dimensión social en la transformación del mundo según el plan de Dios» Sínodo 1987, Mensaje, nº 4.

[21] Conocida mundialmente por el nombre de P. FREIRE. Sobre «la mística del trabajo popular», cfr Cl. BOFF, *Como trabalhar com o Povo*, Vozes, Petrópolis 1986, 39-50.

[22] BOFF, L. *El político en una perspectiva liberadora*, en *Y la Iglesia se hizo pueblo*, Sal Terrae, Santander 1986, pp 147-167.

[23] *Lumen Gentium* cap II, 10ss. La santidad política asume también el carácter realista de la santidad inculcada por el Vaticano II (LG cap. V, nº 41 especialmente): una santidad que ha de encontrarse en la vida diaria, en el propio estado, con las propias obligaciones, sin buscar caminos esotéricos...

muy eclesiástico, espiritualista, espiritualizado («consecratio mundi»: por la recta intención, por la elevación del corazón, por la presencia cuasisacramental de los cristianos en el mundo...). Pero no hay consagración verdadera si no hay transformación real. Una consagración que dejara el mundo como está, legitimándolo religiosamente, sería una blasfemia. La verdadera consagración del mundo implica su transformación real y concreta en dirección al Reino de Dios...

La santidad política es una santidad de esperanza activa, que sabe superar el derrotismo de los pobres ante el status quo, ante el poder constituido, ante el capitalismo y el imperialismo que se recomponen, ante la ola de neoliberalismo, ante la avalancha del capital contra el trabajo, del Norte contra el Sur... Es una santidad que sabe soportar las horas oscuras para los pobres, que sobrelleva la ascética de la esperanza contra toda esperanza. Es una santidad que sabe que nunca llegaremos en esta tierra a la realización total de la utopía que soñamos (el Reino), y que ninguna realización concreta, ninguna mediación ha de ser confundida con la meta. El Reino es siempre más, y mayor, y siempre está más allá.

Es una santidad ecuménica, que sabe sumar fuerzas con todos los que luchan por esas Causas mayores, creyentes y no creyentes, cristianos y no cristianos, cristianos de una confesión y de otra... Porque no pierde de vista su objetivo y su Causa central mayor: ¡el Reino!, ¡que tengan Vida y la tengan en abundancia! (Jn 10, 10).

Nueva eclesialidad

El capítulo referente a la Iglesia es en la espiritualidad de la liberación un capítulo decisivo, y conflictivo con frecuencia; porque no sacude simplemente a las personas sino también a la misma institución. La visión, la concepción, la perspectiva, el talante, el amor, el espíritu... con que la espiritualidad de la liberación enfoca el misterio y la realidad de la Iglesia nos permite hablar de un «nuevo sentido de eclesialidad», o de una nueva espiritualidad en la vivencia del misterio de la Iglesia en América Latina. Se habla y se escribe entre nosotros -muy legítimamente- de la «conversión de la Iglesia»[1], de un «nuevo modo de ser Iglesia» y hasta del «nuevo modo -comunitario de arriba abajo- de ser toda la Iglesia»[2].

Relación entre la Iglesia y el Reino

El punto más importante para comprender lo más profundo de esta espiritualidad es la relación entre la Iglesia y el Reino de Dios. Si hubo un tiempo en que la Iglesia fue identificada con el Reino de Dios en la tierra y fue considerada como una sociedad perfecta[3], nosotros estamos más bien profundamente marcados por la centralidad del Reino de Dios[4] y sentimos la Iglesia como una mediación al servicio del Reino.

---

1 I. ELLACURIA, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 1984.

2 Consigna característica de las comunidades eclesiales de base de Brasil. Sobre nuestra peculiaridad eclesial, cfr J. M. VIGIL, *Descubrir la originalidad cristiana de la Iglesia latinoamericana*, «Sal Terrae» 79(sept 1991)629-640.

3 El primer esquema de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia preparada por el Vaticano I decía: «Enseñamos y declaramos: la Iglesia tiene todas las marcas de una sociedad perfecta. Es tan perfecta en sí misma que es esto lo que la distingue de todas las demás sociedades humanas y la sitúa por encima de todas ellas».

4 Cfr el apartado «Reinocentrismo».

La Iglesia no es el Reino, sino «germen y principio» del Reino[5]. Es una mediación. Está a su servicio. Su único sentido es servirlo, acogerlo, acercarlo, mediarlo, propiciarlo[6]. A él se debe enteramente. Todo en ella, incluso ella misma, debe estar al servicio del Reino, al servicio de la Causa de Dios que es también Causa del Ser Humano[7]. Gastarse y desgastarse por el Reino de Dios, aunque en ello le vaya la vida: ése es el objetivo y el sentido más profundo de la Iglesia. Esto nos aleja de todo «eclesiocentrismo»[8]. El Reino es el absoluto y todo lo demás es relativo[9]. Por eso, todo en la Iglesia (su organización, sus recursos, sus bienes, su derecho...) ha de estar en función del servicio al Reino.

El Reino es la Causa de Jesús, que es justicia, amor, libertad, misericordia, reconciliación, inmediatez con Dios... Siempre que los humanos están por el triunfo de estas Causas están haciendo Reino y llevando adelante la Causa de Jesús. Por el contrario, no siempre que se dice creer en el nombre de Jesús o pertenecer a su Iglesia se está llevando adelante su Causa. Lo más importante es el Reino, no la Iglesia. La Iglesia también es importante, pero su importancia radica precisamente en ir construyendo el Reino hasta llegar a su plenitud.

En este nuevo sentido de eclesialidad, como en los demás elementos de nuestra espiritualidad, no somos deudores

---

5 LG 5. Para el manejo fácil y el comentario a las numerosas citaciones del Concilio Vaticano II en este apartado, cfr J. M. VIGIL, *Vivir el Concilio. Guía para la animación conciliar de la comunidad cristiana*, Paulinas, Madrid ²1986; Paulinas, São Paulo 1987.

6 «Recibe la misión de anunciar y de instaurar el reino de Dios en todos los pueblos»: LG 5. «Tiene como fin el dilatar más y más el Reino de Dios, incoado por Dios mismo en la tierra»: LG 9. «La Iglesia ha nacido con este fin: propagar el Reino de Cristo en toda la tierra»: AA 2. «La Iglesia sólo pretende una cosa: el advenimiento del Reino de Dios»: GS 45.

7 «Los cristianos no pueden tener otro anhelo mayor que el de servir con creciente generosidad y con suma eficacia a los hombres de hoy»: GS 93. «La Iglesia no reivindica para sí otra autoridad que la de servir». AG 12. «La Iglesia se ha declarado casi la sirvienta de la humanidad. La idea del servicio ha ocupado un puesto central. Toda esta riqueza doctrinal se orienta en una única dirección: servir al hombre»: Pablo VI, discurso de clausura del Concilio, en *Concilio Vaticano II*, BAC Madrid ³1966, pág. 1028.

8 «Desgraciadamente ha sucedido que (la iglesia) se interesó por sus problemas para ella, en su propio provecho, y no se ocupó de los problemas de justicia o de libertad más que cuando se referían a ella misma, a sus estructuras o a su aparato intraeclesiástico... Todavía bajo Pío IX, la Iglesia de los clérigos se interesaba más por ella misma que por los problemas del mundo, frente a los cuales permaneció con frecuencia sin reaccionar ni hablar». Y.CONGAR, *Iglesia y mundo en la perspectiva del Vaticano II*, en CONGAR-PEUCHMAURD (drs.), *La Iglesia del mundo de hoy. III. Reflexiones y perspectivas*. Taurus, Madrid 1970, p.40.

9 *Evangelii Nuntiandi* 8.

de una «nueva teoría teológica», sino de nuestro afán por remitirnos a Jesús[10]. El objetivo de Jesús no fue «fundar una Iglesia»[11], sino servir al Reino. No sería verdaderamente «Iglesia de Jesús» aquella que no pusiera como él su vida al servicio del Reino como absoluto. Nosotros creemos en una Iglesia que sea «sacramento»[12], carne de Jesús[13], en cada tiempo y lugar, signo visible encarnado e inculturado de la presencia de Jesús.

Y esto adquiere una concreción tan real como la carne misma de Jesús. Ser Iglesia, ser «Iglesia de Jesús», para nosotros, no puede ser otra cosa que vivir y luchar por la Causa de Jesús, por el Reino de Dios, es decir, por transformar este mundo acercándolo hacia la utopía que Dios mismo nos ha propuesto para que la construyamos en la historia: el Reino de Dios, que es «vida, verdad, justicia, paz, gracia, amor, reconciliación, perdón, conocimiento de Dios...».

Iglesia y Salvación

La Iglesia no es el Reino, sino una servidora del Reino. El Reino es mayor que ella. La sobrepasa. No es verdad aquello que en oscuros tiempos pasados se llegó a pensar: que fuera de la Iglesia no hubiera salvación[14]. Ello la llevó a posturas de intransigencia, de intolerancia, de satanización de las demás religiones[15], de condena del mundo moderno.

---

10 Cfr el apartado «Jesús histórico».

11 Sobre esto véase J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1984, págs. 274ss; L. BOFF, *El Jesús histórico y la Iglesia. ¿Quiso el Jesús prepascual una iglesia?*, «Servir» 63-64(1976)263-284.

12 LG 1.

13 «A la Iglesia le toca hacer presentes y como visibles a Dios Padre y a su Hijo encarnado con la continua renovación y purificación propias bajo la guía del Espíritu Santo»: GS 21.

14 En 1442 el Concilio Ecuménico de Florencia afirmó «firmemente creer, profesar y enseñar que ninguno de aquellos que se encuentran fuera de la Iglesia católica, no sólo los paganos, sino también los judíos, los herejes y los cismáticos, podrán participar en la vida eterna. Irán al fuego eterno que ha sido preparado para el diablo y sus ángeles (Mt 25, 4), a menos que antes del término de su vida sean incorporados a la Iglesia... Nadie, por grandes que sean sus limosnas, o aunque derrame la sangre por Cristo, podrá salvarse si no permanece en el seno y en la unidad de la Iglesia católica». Cfr A. TORRES QUEIRUGA, *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae, Santander 1991.

15 En nuestro continente hemos vivido la «satanización» de las religiones indígenas por parte de la Iglesia que vino en el siglo XVI. Cfr. L.BOFF, *Nova evangelização*. Vozes, Petrópolis 1990, 31-32.

Hoy reconocemos que el Dios Trinidad está presente en todos los pueblos, en todas las religiones, en todas las culturas. El Concilio Vaticano II consagró esta apertura de espíritu cuando reconoció esta presencia de Dios y de la salvación más allá de los límites de la Iglesia[16]. A partir de entonces la misión «ad gentes» y la relación misma de la Iglesia y de los cristianos todos con las fronteras de la Iglesia cambian de sentido. Ya no se trata de «llevar la salvación» por primera vez a un lugar donde nunca hubo presencia alguna de salvación[17], sino de reconocerla presente mediante un diálogo respetuoso que la ayude a crecer.

«El verdadero evangelizador está imbuido de fe en la presencia concreta de la Trinidad en cada pliegue del tejido de la historia, a pesar de la distorsión que la perversión humana le causa. En las formas altamente socializadas de vida de los aztecas, en los trabajos comunitarios de los indios brasileños, en el sentido profundamente igualitario que vige en la mayoría de las tribus indígenas de Brasil discierne sacramentos de la comunión trinitaria y rasgos de la presencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. El misionero llega siempre con retraso: antes que él llegó el Dios-Trinidad, que siempre se está revelando en la conciencia, en la historia, en las sociedades, en los hechos y en el destino de los pueblos»[18]. Y no sólo en la misión «ad gentes». También en el resto del servicio evangelizador, para con el mundo moderno.

Las fronteras de la Iglesia no coinciden con las de la salvación. Ni todo lo que hay en la Iglesia es sólo salvación (también hay pecado), ni lo que está fuera de ella está necesariamente fuera de la salvación. De un modo personalizado podríamos decir: en la Iglesia, «ni están todos los que son ni son todos los que están»[19]. Lo que importa, en todo caso, no es tanto estar en la Iglesia, cuanto estar en la Salvación.

La Iglesia no es una mediación necesaria, imprescindible, para la salvación. Fuera de la Iglesia también hay salvación[20].

---

16 LG 16; UR 3; GS 22.

17 LG 17, 16, 8; UR 3; GS 22; AG 7, 9, 11; NAe 2.

18 L. BOFF, *Nova evangelização*, pág. 80-81

19 «Algunos parecen estar dentro (de la Iglesia) cuando en realidad están fuera, en tanto que otros parecen estar fuera cuando en realidad están dentro»: San Agustín, *De Bapt.*, V, 37, 38 (PL XLIII, col 196).

20 El camino ordinario de salvación -por mayoritario-, son las religiones no cristianas, decía K. Rahner.

Nosotros reconocemos presente la salvación en tantos hombres y mujeres de la historia, en cuanto personas y en cuanto pueblos, que han buscado a tientas a Dios en sus vidas y han luchado con su mejor voluntad por los valores del Reino, fuera de la Iglesia, en contra de la Iglesia, o incluso en el ateísmo[21].

Pero fuera de la Salvación no hay Iglesia. Es decir: fuera del servicio al Reino, fuera de la buena noticia para los pobres... no hay verdadera Iglesia de Jesús. Podrá haber institución eclesiástica, se podrá hacer uso (o abuso) del nombre de Jesús, pero su Espíritu estará lejos de allí. Lo que en la Iglesia es y lo que en la Iglesia vale no lo es ni lo vale por la simple pertenencia jurídica a la Iglesia, sino por la participación en su misterio y en su vida, por la realización efectiva de la santidad, que es el amor, que es Liberación, que es Salvación. En la Iglesia, lo que no es presencia de la Salvación no es presencia de Jesús, no es «Iglesia de Jesús», no es Iglesia tal como Jesús la quería.

La Iglesia es necesaria para la plenitud del conocimiento de la salvación en este mundo. En Jesús, Dios nos ha revelado en plenitud su plan de salvación. Ello nos permite conocer en la fe aquello hacia lo que tantos hombres y mujeres, como personas y como pueblos, aspiran incluso sin saberlo.

Todo esto nos da un nuevo talante, un nuevo espíritu en nuestra relación con el mundo[22]: un espíritu de humildad, de apertura, de diálogo[23], de optimismo[24], de reconocimiento de la presencia del Señor en todo lo bueno que hay en el mundo[25], de colaboración con todos los que luchan por la misma causa[26], de una especie de ecumenismo integral[27], etc.

La Iglesia es para nosotros un misterio de comunión: la comunión con el Padre, con el Hijo, por su Espíritu (1 Jn 1,1ss). Es comunión con la madre de Jesús, primera compañera de la andadura del Pueblo de Dios. Es comunión con los santos, con los mártires, con los hermanos en la fe, con todos los hombres y

---

21 GS 22, 19; LG 16, 8, 17; AG 7, 9, 11; UR 3.

22 «Una inmensa simpatía lo ha penetrado todo...; una corriente de afecto y de admiración se ha volcado del Concilio hacia el mundo moderno». Cfr Pablo VI, en *Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid ³1966, pág. 1026-1027.

23 GS 4, 44, 62; AG 11; ChD 16, 30.

24 Pablo VI, ibid., pág. 1027.

25 LG 8, 16; GS 22; AG 7, 9, 11; UR 3; NAe 2.

26 GS 43, 16, 93, 92, 90, 57, 77, 78; UR 12; AA 14; AG 12.

27 Cfr el apartado «Macroecumenismo».

mujeres que se han encontrado con Dios a lo largo de esta trabajada historia del linaje humano.

Iglesia, Pueblo de Dios

El nuevo sentido eclesial de nuestra espiritualidad latinoamericana está profundamente marcado por la nueva eclesiología del Vaticano II, una eclesiología que implica un «giro copernicano» respecto a la eclesiología anterior, en cuanto que se pone como punto de partida el Pueblo de Dios, el ser cristiano, la igualdad fundamental, y no la jerarquía, el tener un ministerio, las diferencias. El sentido y la realidad más profundos de la Iglesia no es su organización, su aparato, sus aspectos jurídicos, su autoridad... sino la comunidad de los creyentes, «constituidos en Pueblo»[28]

Con el Vaticano II nosotros entendemos la Iglesia fundamentalmente como una comunidad de iguales, de creyentes, de seguidores de Jesús, en la que, frente a esa común y trascendental dignidad, ocupar un puesto u otro, pierde relevancia. Con el Vaticano II nosotros entendemos que es la comunidad local la realización principal de la Iglesia, que son las comunidades locales las que dan consistencia a la Iglesia universal, y no al revés[29].

Posiblemente fue K. Rahner el primero que vio en el nº 26 de la Lumen Gentium «la mayor novedad de la eclesiología conciliar, y una perspectiva realmente prometedora para la Iglesia del futuro». En ese número se afirma cómo «la Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones locales de los fieles que, unidos a sus pastores, reciben también el nombre de Iglesias en el Nuevo Testamento». Estas Iglesias locales son Iglesia en plenitud, porque la plenitud de la Iglesia se da allí donde «se congregan los fieles para la predicación del Evangelio de Cristo, y se celebra el misterio de la Cena del Señor. En estas comunidades, por más que sean con frecuencia pequeñas y pobres o vivan en la dispersión,

---

28 LG 9.

29 R. VELASCO, *La Iglesia de base*, Nueva Utopía, Madrid 1991, pág. 15; ID, *La Iglesia de Jesús*, Verbo Divino, Estella (España) 1992, pág. 239ss.

está presente Cristo, por cuya virtud se congrega la Iglesia, una, santa, católica y apostólica».

El espíritu de nuestra vivencia eclesial se ha expandido en una enorme floración de comunidades cristianas, comunidades de base[30], de base social y de base eclesial, participativas, creativas, llenas de nuevos ministerios[31]. Se trata de todo un proceso de renovación, de toda una andadura, una «caminhada», en la expresión que ha hecho célebre la Iglesia brasileña, de un nuevo modo de ser Iglesia, o mejor dicho, de un modo al que está invitada toda la Iglesia[32].

Este nuevo talante eclesial se caracteriza por nueva fraternidad: se trata de una eclesialidad adulta, sin menores ni miembros de segunda clase, en comunión y participación, más en circularidad y horizontalidad fraterna que en verticalidad piramidal. Todos somos corresponsables, cada cual desde su carisma y desde su puesto, también los laicos y la mujer. Todos somos Iglesia. La hacemos y nos hace. Es simultáneamente nuestra madre y nuestra hija.

Sentimos la Iglesia primariamente como local, y, en cuanto tal, encarnada en el tiempo y en el lugar, en cada pueblo, en cada cultura, no uniforme, no monolítica. Siendo verdaderamente «esta Iglesia»[33].

Los santos y María

Desde esta nueva eclesialidad, el Pueblo de Dios, a ambos lados de la total Historia de la Salvación -en la tierra y en el cielo-, se torna una comunión de los santos más familiar y copartícipe en la aventura del Reino. Los santos -canonizados o no- siguen caminando con nosotros, en romería, al mismo tiempo que nos esperan en la llegada. No los distanciamos ni en el tiempo ni en el modo de ser. San Sebastián y san Romero, por ejemplo, son muy contemporáneos. Lo que importa en ellos y

---

30 L. BOFF, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1979; F. TEIXEIRA, *A gênese das cebs no Brasil. Elementos explicativos*, Paulinas, São Paulo 1988.

31 A. PARRA, *Os ministérios na Igreja dos pobres*, Vozes, Petrópolis 1991, en esta misma colección.

32 «O jeito de toda a Igreja ser».

33 P. CASALDALIGA, *El vuelo del Quetzal*, Maíz Nuestro, Panamá 1988, pág. 184.

en nosotros, porque es lo que nos hace «comunión», es el Espíritu de Jesús y la vivencia, militante o gloriosa, del Reino. El realismo de nuestra espiritualidad sabe tan bien invocar a lo santos como «utilizarlos» e imitarlos.

María, la madre de Jesús, a quien el pueblo brasileño denomina «la santa», y a quien todos los cristianos reconocemos como la mejor de los creyentes después del Testigo Fiel, es invocada familiarmente entre nosotros como la «comadre» de Nazaret y la mejor «compañera» de camino, compañera de esperanza de los pobres[34]. Los innumerables títulos tradicionales, riquísimos en fantasía y en ternura, -muchas veces, herencia de la religiosidad ibérica, o latina en general[35]-, aquí en nuestra América se han ido multiplicando en títulos entrañablemente nuestros.

El primero y más nuestro de todos ellos, Guadalupe. Que no es sólo un título, sino una verdadera revelación[36] y revolución mariana. Que no es de un solo país, México, sino del Continente entero. También María se ha hecho continentalidad. Anticipándose y contestando a la utilización que de su nombre y de su imagen hacían los conquistadores vinculando verdaderas masacres a supuestas victorias de María[37] -¡esas «Santa María de las Victorias»!-, Ella, en el Tepeyac, con su aparición tan cargada de símbolos alternativos y autóctonos, desautoriza la evangelización colonizadora, inicia la aurora de una evangelización nueva, liberadora, nuestra, y reivindica la centralidad y el protagonismo de los pobres y de los laicos y de la mujer, en la Iglesia de su Jesús y de su América. Guadalupe es mujer indígena y grávida; libre de prejuicios jerárquicos y consoladora de nativos marginados. Desde entonces, la verdadera devoción mariana en América Latina, puede apelar a un

---

34 GEBARA-BINGEMER, *María, madre de Dios y madre de los pobres*, Paulinas, Madrid. J. PIXLEY, *Maria, uma mulher pobre, vive sua vida pela esperança dos pobres*, en PIXLEY-BOFF, *Opção pelos pobres*, Vozes, Petrópolis 1987, págs. 105-107.

35 Mención aparte merece el tema del sincretismo en torno a la figura de María. Véase como ejemplo Pedro IWASHITA, *Maria e Iemanjá. Análise de um sincretismo*, Paulinas, São Paulo 1991.

36 «El evangelio encarnado en nuestros pueblos los congrega en una originalidad histórica cultural que llamamos América Latina. Esta identidad está simbolizada muy luminosamente en el rostro mestizo de la Virgen de Guadalupe que surge en el inicio de la evangelización»: Puebla 446.

37 RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la compañía de Jesús en las Provincias de Paraguay, Uruguay y Tape*, Bilao 1892, cap. 58; VARGAS UGARTE, R., *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios mas celebrados*, Madrid 1986.

prototipo incontestable. Desde el Tepeyac, a partir de esa primera «imagen» de María latinoamericana, pasando por muchas imágenes, -todavía importadas, muchas de ellas, y hasta colonizadoras-, nuestra teología, nuestra espiritualidad, nuestras comunidades han podido llegar a santa María de la Liberación, la auténtica María del Magníficat y de Pentecostés. «De María Conquistadora a María Liberadora»[38]. Para bien de la devoción mariana y para bien del ecumenismo solidario[39].

Iglesia de los pobres

La Iglesia de Jesús deberá ser siempre Iglesia de los pobres[40]. Porque la Causa de Jesús es el Reino, que es buena noticia para los pobres. Los pobres ocupan un lugar central en la Iglesia[41]: ese lugar central es el resultado de la suma de la centralidad del amor, de la justicia, de la realidad humana y de Dios.

Iglesia de los pobres significa que los pobres son en ella sujetos, protagonistas directos, punto de referencia central, con voz y autoridad[42], que no son ya objetos en la Iglesia. Tradicionalmente la Iglesia se ha unido a las clases dominantes para ayudar a los pobres a través de esta su alianza con los ricos. La novedad de la Iglesia de los pobres es que la alianza es ahora con los pobres directamente: la Iglesia los acoge, los deja irrumpir dentro de ella, los reconoce como sujeto histórico eclesial. La Iglesia se convierte a los pobres[43].

---

38 A. GONZALEZ DORADO. *De María conquistadora a María liberadora*. Sal Terrae Santander 1988.

39 Sobre Guadalupe, cfr V. ELIZONDO. *Maria e os pobres. um modelo de ecumenismo evangelizador*. en CEHILA. *A mulher pobre na história da Igreja latinoamericana*. Paulinas. São Paulo 1984; E. HOORNAERT. *Guadalupe. Evangelización y dominación*. Lima 1975; J. LAFAYE. *Quetzalcoatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. México 1983; S. CARRILLO. *El mensaje teológico de Guadalupe*. México 1982; C. SILLER. *El método de evangelización en el Nican Mopohua*. en «Estudios indígenas» 2(1981)275-309.

40 J. SOBRINO. *La Iglesia de los pobres, resurrección de la verdadera Iglesia*. en *Resurrección de la verdadera Iglesia*. Sal Terrae. Santander. 1981. 99-142.

41 Se podría hablar de un «ptojocentrismo» cristiano

42 J. SOBRINO. *La «autoridad doctrinal» del Pueblo de Dios en America Latina*. «Concilium» 200(1985/4).

43 L. BOFF, *Fe en la periferia del mundo*. Sal Terrae Santander 1981. ID. *Y la Iglesia se hizo pueblo*, Sal Terrae, Santander 1986.

Si son Iglesia, ya no son masa, sino comunidades con conciencia y organización, Pueblo. «Iglesia popular» no se opone a Iglesia jerárquica, evidentemente, sino a Iglesia burguesa, o a Iglesia hegemonizada por las élites que dominan al pueblo. Es una Iglesia que se convierte al Pueblo, a sus intereses, a su cultura, a su Causa, dándole acogida, protagonismo histórico.

La Iglesia ecuménica

Posiblemente, fuera de AméricaLatina, en ningún otro lugar del mundo, ni siquiera del Tercer Mundo, por lo menos de una manera tan pública y muchas veces oficializada, se viva esa nueva eclesialidad en su dimensión ecuménica. Las Iglesias cristianas, ciertas Iglesias, son de verdad «hermanas» en la práctica de la solidaridad, en instituciones conjuntas, en declaraciones conjuntamente firmadas, en pastorales mayores, en la lectura de la Biblia -comprometida y popular-, en centros de formación, en publicaciones, en manifestaciones públicas y en trabajos diarios, bajo la persecución y en el martirio. Esta novedad, ecuménica en la práctica, de la Iglesia latinoamericana es de consecuencias saludablemente imprevisibles para la Iglesia de todo el mundo.

Y ese ecumenismo se transfigura también, sin negar su alteridad cristiana, en un macroecumenismo[44] que trasciende fronteras no sólo de las Iglesias, sino también de la religión. Actitud ésta que, vivida con autenticidad, y sobre todo en las luchas por la liberación y los derechos humanos[45], bajo la prueba de fuego de la persecución, del exilio y del martirio, le ha devuelto a la Iglesia latinoamericana, dentro del Continente y fuera del mismo, el rasgo de su credibilidad.

---

[44] cfr el apartado «Macroecumenismo».

[45] cfr El *Directorio de organizaciones de Derechos Humamos de América Latina y el Caribe*. Human Rights Internet Reporter (HRI), enero 1990, Cambridge, (EEUU), reseña más de mil organizaciones que trabajan por los derechos humanos en América Latina.

La Biblia

Esta nueva vivencia de la eclesialidad, así como tiene su respaldo y organicidad a nivel teológico, a nivel pastoral y a nivel histórico -en la Teología de la Liberación, en las pastorales sociales y en la lectura de la Historia desde la perspectiva de los pobres[46]- tiene ya también un respaldo cada vez mayor y más orgánico -y siempre ecuménico- en la interpretación liberadora y popular de la Biblia. La Biblia que, entre los católicos, durante siglos, estuvo reservada al magisterio y a los exegetas, y entre protestantes y católicos muchas veces se contaminó de «fundamentalismo», hoy día, en América Latina se populariza y se compromete. La Biblia es un libro del Pueblo y una herramienta del Pueblo. Grandes biblistas[47], organismos y publicaciones[48] articulan todo ese movimiento bíblico de espiritualidad y de pastoral que va caracterizando nuestra nueva eclesialidad.

La Biblia, entre nosotros, además, ha encontrado unos ministros de la Iglesia y del Pueblo, sellados por el Espíritu de Dios, en la propagación misionera del Evangelio y hasta el testimonio del martirio: los «Delegados de la Palabra»[49]. La Biblia es hoy, definitivamente, el libro del Pueblo de Dios.

La Iglesia, juzgada por el Reino

Nuestro amor a la Iglesia es un amor «por el Reino», que, por eso, nos lleva a quererla ver más y más convertida a él. Esto es lo que se ha querido decir al hablar de la «Ecclesia semper reformanda» o de la perenne reforma[50] de una Iglesia que es

---

46 Recordemos aquí la inmensa obra de CEHILA. Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina, que ha renovado la memoria histórica del Continente desde el punto de vista de los pobres.

47 Carlos Mesters. Milton Schwantes. Jorge Pixley. Gilberto Gorgulho. Elsa Tamez. José Severino Croatto. Marcelo Barros. Pablo Richard. Javier Saravia...

48 «Estudos bíblicos». RIBLA. y las colecciones de folletos populares bíblicos producidos y compartidos en diferentes países del Continente. La «Bibliografía bíblica latinoamericana» (editorial Vozes) que comenzó a aparecer anualmente en 1988 es el mejor exponente del ingente movimiento bíblico popular latinoamericano.

49 Los Delegados de la Palabra nacieron en Choluteca. Honduras. el año 1968 y se extendieron por toda Centroamérica y tienen su versión respectiva en diferentes países del Continente.

50 UR 6. Cfr también LG 7. 9. 35; GS 21. 43. Esta postura no se ha dado siempre en las Iglesias; cfr Gregorio XVI, *Mirari Vos* 10: «Es por demás absurdo y altamente

«casta prostituta» El amor maduro a la Iglesia deberá ser siempre un amor crítico, sobre todo cuando en la Iglesia predominen otros intereses que los del Reino. Debemos superar todo amor ingenuamente triunfalista hacia la Iglesia, que ignora sus deficiencias históricas, antiguas y modernas[51]. «Debemos tener conciencia de ellas y combatirlas con la máxima energía para que no dañen a la difusión del Evangelio»[52].

Una semejante actitud crítica brota del amor y del carácter profético de Cristo, del que todos los miembros de la Iglesia participamos por nuestro bautismo. Con frecuencia esta crítica tiene su fundamento también en «el potencial evangelizador de los pobres, por cuanto interpelan a la Iglesia constantemente, llamándola a la conversión, y por cuanto muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios» (Puebla 1147).

---

injurioso decir que es necesaria una cierta restauración o regeneración (de la Iglesia) para hacerla volver a su primitiva incolumidad, dándole nuevo vigor, como si se hubiese de creer que la iglesia es pasible de defecto, ignorancia o de cualquier otra dè las imperfecciones humanas».

51 GS 19, 36, 43; DH 12.

52 GS 43.

Fieles en el día-a-día

El Espíritu de Dios, sobre todo desde que Dios se ha hecho Tiempo e Historia en Jesús de Nazaret, quiere que vivamos su Hoy en nuestro hoy humano. La espiritualidad cristiana, inmanentemente escatológica, y muy particularmente la espiritualidad de la liberación, quiere ir anticipando, en la praxis de la esperanza, aquella «plena simultaneidad de vida» que será nuestra eternidad en Dios[1]. Por la fe sabemos «que toda la ruta es puerto, / y el tiempo es eternidad».

La Biblia y la Liturgia nos convidan constantemente a vivir nuevos, a hacer lo nuevo, en esa renovación denodada y diaria que es la conversión: «si oís hoy la voz de Dios, no endurezcáis vuestro corazón» (Sal 94). O se es santo hoy, mañana y pasado mañana... o no se es santo nunca.

El Evangelio nos invita a vivir con coherencia personal hasta en los detalles menores: «porque has sido fiel en lo pequeño yo te voy a poner al frente de grandes responsabilidades» (Mt 25, 23). Nos invita también a vivir preocupados por ser verdaderos ante Dios, no por buscar la gloria ni por aparentar ante los hombres (Mt 6, 1-8). «El que cumpla estos preceptos mínimos y los enseñe así a los hombres será el más grande en el Reino» (Mt 5, 19). Ha mirado «la pequeñez de su esclava» (Lc 1, 48). «No pasará ni una tilde de la ley» (Mt 5, 18). Hay que atender a las grandes Causas, pero sin descuidar lo pequeño (Mt 23, 23).

El Concilio Vaticano II, en el capítulo quinto de la «Lumen Gentium», dedicado al universal llamado a la santidad, presenta un tipo de santificación muy apegado a la concreta vida diaria. Al pasar revista a la santidad debida a cada estado de vida (41), para todos ellos insiste en la necesidad de llegar a la santidad no tanto a través de gestos extraordinarios y esporádicamente heroicos, sino, sobre todo, por el ejercicio diario de las obligaciones de cada uno, «en las condiciones, ocupaciones o circunstancias de su vida».

---

1 «Tota simul et perfecta possessio», al decir de Boecio.

Nuestra misma temporalidad nos reclama ese realismo cotidiano en la realización de nuestras aspiraciones y responsabilidades. El sentido y el destino de nuestras vidas nos los jugamos diariamente: «yo soy el día de hoy»[2].

Jesús, a quien queremos seguir, «todo lo hizo bien» (Mc 7, 37). Los evangelistas han recogido en múltiples consejos y parábolas el supremo valor de la pequeñez y de la cotidianeidad. El evangelio nos invita a vivir con coherencia personal hasta los más mínimos detalles: «porque has sido fiel en lo pequeño te voy a poner al frente de grandes responsabilidades» (Mt 25, 23). «El que cumpla estos preceptos mínimos y enseñe así a cumplirlos, será el mayor en el Reino» (Mt 5, 19). «No pasará ni una tilde de la ley sin que se cumpla» (Mt 5, 18). En lo ordinario no se puede ser ordinario; y hasta en lo ordinario se debe ser revolucionario[3]. Y Pablo da como programa a los cristianos de todos los tiempos la santificación de todo lo que se vaya haciendo en la complejidad y en la simplicidad de la vida: «ya comáis, ya bebáis, ya hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para la gloria de Dios» (1 Cor 10, 31). Nuestro propio cuerpo, nuestra vida entera y diaria ha de ser nuestro culto agradable a Dios (Rm 12, 1ss), nuestro sacerdocio universal (1 Pe 2, 4-10).

La espiritualidad de la liberación, por querer vivir como distintivo suyo la opción evangélica por los pobres, no sólo se regocija en Dios «que ha mirado la pequeñez» de la niña María (Lc 1, 48) y que ha revelado los secretos del Reino a los pequeños e iletrados de este mundo (Lc 10, 21), sino que procura hacerse «pequeña» en la constante fidelidad a lo pequeño de cada día. En la convivencia compartida, quizás dolorosa pero también luchadora y esperanzada de las mayorías pobres que forman nuestro Pueblo. Las grandes Causas de la Liberación se van realizando en los pequeños gestos de la vida diaria. También eso nos enseñó Jesús: hay que atender a las grandes Causas, pero sin desatender lo pequeño (cfr Mt 23, 23).

La utopía es lo nuestro, porque somos esperanza y liberación; pero la utopía sólo se hace creíble cuando se forja en el

---

2 P. CASALDALIGA, *Todavía estas palabras*, Verbo Divino, Estella (España) 1989

3 Según el adagio clásico, «*in ordinariis non ordinarius*».

día a día, así como el día a día sólo se hace soportable por la fuerza de la utopía.

En el apartado «día-a-día» del capítulo segundo hemos bajado a muchos detalles prácticos de la vida personal, familiar y social que deben concretizar esa fidelidad para que la espiritualidad de la liberación sea eficazmente liberadora de las personas y de la sociedad. Aquí, explicitando esa espiritualidad como cristiana, debemos recordar, por un lado, las mismas exigencias y potencialidades de una auténtica espiritualidad humana en América Latina, y por otro lado, las específicas responsabilidades y posibilidades de la espiritualidad vivida en la fe, en la esperanza y en el amor.

El hoy de Dios en nuestro hoy humano nos exige orar cada día, sin interrupción (1 Tes 5, 16). Es incomprensible, y acabaría siendo fatal, que un cristiano, y más significativamente un agente de pastoral consagrado a la Liberación, por las urgencias de la acción y por los múltiples compromisos de la entrega, dejara un día y otro día su oración. O se ora diariamente, para acoger diariamente el hoy de Dios -su Palabra, su perdón, su Espíritu-, o se acaba perdiendo el propio hoy -la realización personal y la misión apostólica-.

El hoy de Dios en nuestro hoy humano nos reclama abrirnos cada día, con entrañas de misericordia y de justicia a toda necesidad, a cualquier clamor, a toda reivindicación y lucha, en casa y en la calle y en el trabajo, en la esquina del barrio o en la vereda o en el ancho mundo. No podemos ser misericordiosos solamente para las horas previamente establecidas o dentro de los servicios programados en la pastoral o en el movimiento popular. Con frecuencia, el programa y la prisa, la acción y la revolución, nos hacen pasar de largo ante el caído a la orilla del caminito (Lc 9, 29-37).

El hoy de Dios se va haciendo nuestro hoy humano a medida que nos formamos integralmente, como personas en sí, como personas en relación interpersonal y comopersonas en sociedad. La fidelidad cristiana, en la espiritualidad de la liberación, y sin imaginar nunca que eso es tarea de monjes o lujo de primer mundo, debe obligarnos fecundamente al estudio. Lectura y estudio personal, participación en los cursos y encuentros: sin llegar tarde, sin estar distraído, asimilando para la vida y para la práctica, con uso evangélicamente crítico de los

medios de comunicación y de los programas políticos sociales y culturales.

El hoy de Dios, como Iglesia de Jesús que somos, nos pide, porque es voluntad del Padre (Ef 1, 9-10) y testamento pascual de su Hijo (Jn 17, 11), que vayamos realizando el ecumenismo diario en la convivencia con otros hermanos y hermanas cristianos, en las obras conjuntas de unas y otras Iglesias, en el forcejeo liberador por acelerar el Ecumenismo, que ha de saltar del papel de los grandes principios o de los congresos interconfesionales a la práctica diaria. Sin desanimarse por las contradicciones y hasta decepciones que la vivencia del ecumenismo comporta. También, sabiendo discernir -en nosotros y en los demás- entre la evangelización y el sectarismo, el fervor de los testigos y la alucinación de los fanáticos.

El hoy de Dios, en cuanto sociedad humana que somos, postula de nuestro compromiso político el empeño por realizar la alternativa social, el posible socialismo utópico, el nuevo orden mundial que soñamos, en las concreciones del barrio o de la categoría laboral o de la cooperativa... Solamente hace revolución el que la va haciendo.

En este particular los cristianos, que a lo largo de los siglos hemos sido criticados, con demasiada razón, por trasponerlo todo a la eternidad, debemos dar testimonio de un esfuerzo diario aferrado a la progresiva realización del Reino. Y aquí, como en ningún otro lugar, solamente la inclaudicable fidelidad diaria dará razón de nuestra esperanza. La eternidad va siendo el día de hoy[4]. El pasado ya se acabó, el futuro no ha llegado: el presente es nuestra mejor oportunidad, nuestro kairós. Sólo podemos ser eternos a partir de lo cotidiano.

Por la palabra y por la vivencia histórica de Jesús de Nazaret sabemos muy bien que nos llamamos y somos hijos e hijas de Dios (1 Jn 3, 1). Esta conciencia de fe nos posibilita vivir el cargante día a día con aquella actitud de infancia espiritual tan esencialmente evangélica. «Si no os hacéis como niños no entráis en el Reino» (Mt 18, 1-4); con aquella despreocupada ocupación[5] de los pájaros y lirios del campo que Jesús pide a sus discípulos: «no os preocupéis por lo que comeréis o beberéis» (Mt 6, 31-33), pues «cada día tiene su propio afán» (Mt 6,

---

[4] GRUEN, Wolfgang, *Un tempo chamado hoje*, Paulinas, São Paulo [6]1965.
[5] En expresión de Mons. Sergio Méndez Arceo inolvidable profeta de la solidaridad.

34). El clásico abandono en las manos del Padre tiene plena vigencia en nuestro entorno de desesperaciones y violencias. Y el consejo de los viejos maestros espirituales, en la boca de Ignacio de Loyola, nos puede ayudar a conjugar dialécticamente la confianza del niño con la apasionada dedicación del militante: «como si todo dependiera de nosotros, pero sabiendo que todo depende de Dios». Dicho en verso:

«Consejo que doy me doy:
lo que has de pasar mañana,
no quieras sufrirlo hoy.
Lo que hoy no puedas hacer
déjalo para mañana
o hasta, quizá, para ayer.»[6]

6 P. CASALDALIGA. *De una tierra que mana leche y sangre*. en preparación.

Esperanza pascual

Nosotros creemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos (1 Jn 3, 14). Con mayor razón, creemos que El, Jesús, ha pasado de la muerte a la vida porque ha amado a todos los hermanos y hermanas dándoles la prueba mayor, muriendo por ellos, muriendo por nosotros.

La fe en la resurrección de Jesús es el fundamento histórico-escatológico de nuestra fe. El es el Maestro y el Señor, la Verdad y la Vida porque ha resucitado después de haber sido crucificado. Pero también, la fe en la resurrección de los muertos, en nuestra propia resurrección, es la razón última y la fuerza diaria de nuestra esperanza, la garantía de nuestras luchas y la réplica final a la mentira, a la injusticia y a la muerte.

Dice Pablo (el fariseo perseguidor, convertido, un verdadero «agente de la seguridad del Estado teocrático», a quien el Nazareno, crucificado y resucitado, derribó del caballo de su suficiencia), que si él, Jesús, no hubiese resucitado y nosotros no resucitásemos en él y por él, seríamos los más estúpidos de la humanidad.

La fe cristiana es específicamente fe en la resurrección de Cristo y de todos, y fe en aquella transformación total que serán «los cielos nuevos y la tierra nueva». El testimonio de los cristianos es la testificación de la Pascua. El Resucitado, todavía con las llagas vivas pero ya gloriosas, confiere a sus primeros seguidores esta misión: «ustedes serán mis testigos» (Lc 24, 44-49): testigos de mis luchas en la tierra, testigos de mi muerte en la cruz, y testigos de mi resurrección. En las noches de la vida y de la historia, a cada uno de nosotros, cristianos, cristianas, nos toca hacer la misión del diácono de la vigilia pascual: proclamar la victoria de Jesús sobre el pecado, sobre la esclavitud y sobre la muerte.

Difícilmente se encontraría una palabra que sintetizara más dinámicamente, más dialécticamente, más esperanzadamente la fe cristiana y la misión de la Iglesia de Jesús que esta palabra traspasada de aleluyas: Pascua.

Con la misma rabiosa convicción con que los revolucionarios creemos en la vida y en el futuro de la historia, creemos los revolucionarios cristianos en la resurrección de Cristo, en nuestra resurrección y en nuestra plenificación escatológica como Pueblo de Dios. Con toda la dinámica oscuridad de la fe, ciertamente, pero también con toda la exigente certeza de la esperanza. La fe pascual es la síntesis personal y comunitaria, histórica y transhistórica, de la máxima dialéctica Vida-Muerte.

Con razón, a lo largo de la Historia se ha criticado a las Iglesias cuando han apelado a la resurrección y han propugnado la esperanza sin apelar simultáneamente a la Historia y a la justicia. La utilización de la esperanza, desencarnada de los compromisos sociales y políticos, justificaría plenamente el reproche de Marx a la religión y, concretamente, a la religión cristiana, como «opio del pueblo».

Afortunadamente en estas últimas décadas muchos cristianos y cristianas, comunidades enteras, varias Iglesias locales[1], han sabido conjugar la más limpia fe en la resurrección con el involucramiento más realista y apasionado en las luchas de liberación. Quizás no todos ni siempre -hermanos y hermanas, comunidades o grupos dramáticamente aislados o acosados por la emergencia de la lucha- habrán sabido hacerlo con la debida transparencia y ecuanimidad. Particularmente cuando y donde las Iglesias se han mostrado contrarias a las transformaciones sociales y/o eclesiales, aferradas al status quo del privilegio o de un tradicionalismo inerte; o cuando las innumerables muertes «antes de tiempo», la injusticia estructural, la represión desalmada, el fracaso de las utopías y la aparente victoria del mercado y la prepotencia, han llegado a poner en tentación frente a la credibilidad de la esperanza. El grito de Jesús en la cruz «¿por qué me has abandonado?» más de una vez ha sido lanzado entre nosotros, con desolada razón. La confesión de un muchacho colombiano, en una carta confidencial traduce bien el abatido cansancio de muchos militantes latinoamericanos: «¡cuesta creer en el Reino!». Y es que en realidad, nuestra esperanza es «contra toda esperanza». La esperanza cristiana

---

[1] Y hasta regiones eclesiásticas o conferencias episcopales en sus cartas pastorales y pronunciamientos, manifiestos y programas de pastoral social, así como llamados muy significativos y apremiantes de las ultimas encíclicas sociales de los papas, a partir de Juan XXIII con la Pacem in Terris. Y, por supuesto, entre nosotros, los documentos decisivos de Medellín y Puebla.

no es un optimismo festivo. Es, simultáneamente, promesa, quehacer y espera. La misma Biblia, en su testamento antiguo, con sus promesas[2] bien menores que la Promesa, si no se lee a la luz de la cruz y de la resurrección del Nuevo Testamento, ilusiona vanamente y acaba decepcionando: ni los ricos y poderosos y opresores son siempre castigados o fracasan; ni a los pobres ni a los justos les va siempre bien la vida, empezando por el propio justo Jesús de Nazaret.

Y sin embargo , éste es el desafío de nuestra fe y ésta la tarea de nuestra caridad, que sólo pueden sustentarse y dinamizarse en la verdadera esperanza cristiana.

«Esta es nuestra alternativa: / muertos o resucitados». Y, previamente y diariamente, vivos y luchando por la Vida y aferrados al tiempo y a la Historia, y plantando y construyendo. En el riesgo, para el futuro, frente a la muerte. Son millares los mártires latinoamericanos que así lo vienen atestiguando, con su fe y su acción primero, y finalmente con su sangre. Y, a la sombra y a la luz (Ex 40, 36-38) de esa «nube de testigos» (Hb 12, 1)familiares, caminan y se multiplican nuestras comunidades, se concientizan y se organizan nuestros Pueblos en marcha hacia «la Tierra Prometida», y América Latina, que es el «Continente de la muerte» es simultáneamente el «Continente de la esperanza».

Siempre que todos y cada uno de nosotros recordemos que el «dar razón de nuestra esperanza» ha de traducirse en actitudes, prácticas y actos diarios, personales y comunitarios, en la familia y en el trabajo, en la oración y en la política, en la lucha y en la fiesta.

---

2 Los salmos sobre todo son generosos en promesas de éxito, bienestar y felicidad para el justo y de perdición y fracaso para el impío (Sal 1; 3; 7; 9-10; 11 etc). Pero esta visión ha de ser revisada seriamente para encajar en el universo «cristiano».

Los 7 rasgos del Pueblo Nuevo

De Mujeres Nuevas y de Hombres Nuevos nace el Pueblo Nuevo

1. La lucidez crítica.

-Descodifica la realidad, a la luz de la fe y a través de las mediaciones sociales, políticas y económicas.

-Estudia, evalúa, es dialéctico.

-No se deja engañar ni por las apariencias, ni por las promesas, ni por las limosnas.

-Sabe leer la coyuntura local, continental, mundial y penetra en el entresijo de las estructuras de dominación y de alienación.

-Camina con los pies en el suelo de la Realidad, con el oído atento al clamor de los pobres y a los sofismas de los ricos, con los ojos abiertos a los procesos de la Historia y al horizonte de la Utopía.

-Es lúcido y es luz.

2. La contemplación sobre la marcha.

-Vive abierto al Misterio del Dios que es Vida y Amor,
en su Trinidad, que es la mejor Comunidad,
en la Historia que también es su Reino
y en el Universo que es también Su hogar.

-«Tropieza con Dios en los pobres», Lo profesa en la práctica de la justicia y de la caridad y Lo celebra en la oración personal, familiar y comunitaria.

-Camina enamorado de la esposa Naturaleza, acompaña a todos los caminantes en el diálogo intercultural y con la ternura

de la gratuidad y ama a su Gente, su Tierra y su Tiempo con un corazón ecuménicamente joven.

-Sueña, ríe, canta, danza, vive.

-Se viste de símbolos y de ritos, antiguos y nuevos, conserva la memoria subversiva y ejerce la alternativa creatividad.

-Cultiva la identidad étnico-cultural, la sensibilidad social y la historicidad política.

-Tiene por pantalla de televisión la mirada de la Conciencia, la sabiduría de la Realidad y la revelación de la Biblia.

3. La libertad de los pobres.

-Despojado de privilegios y de acumulación y echando su suerte con los Pobres de la tierra, promueve la Civilización de la Pobreza humanizadora contra la civilización de la riqueza deshumana.

-Es pobre para ser libre, y es libre para liberar.

-Comparte la pobreza solidaria y combate la pobreza injusta.

-Hace de la Libertad su aliento y su canción, y de la Liberación su combate y su victoria.

-Es parcial como el Dios de los Pobres, radical como el Jesús de las Bienaventuranzas, libre como el Espíritu de Pentecostés.

4. La solidaridad fraterna.

-Hace de la Solidaridad el nombre nuevo de la Paz, la nueva praxis del Amor y la nueva dinámica de la Política.

-Acoge, comparte, sirve.

-Com-padece, se co-indigna, co-milita, con-celebra.

-No discrimina ni por el sexo ni por la raza, ni por la creencia ni por la edad.

-Porque se sabe hijo de Dios, intenta hacerse hermano de todos.

-Lucha por hacer de los varios mundos un solo Mundo Humano.

-Promueve la organización en todos los niveles, pero sin fanatismos, sin dogmatismos y sin proselitismos.

5. La cruz de la conflictividad.

-Sabe que la existencia es milicia y que el Reino sufre violencia y que en la Cruz está la vida.

-Abraza la cruz salvadora de Cristo pero destruye todas las cruces opresoras.

-Nunca huye de la renuncia por el Reino, ni olvida el dominio de sí, ni se niega a la convivencia, al trabajo, a la liberación.

-Asume las grandes Causas sin miedo a la conflictividad, a pesar de la persecución y hasta la entrega del martirio.

6. La insurrección evangélica.

-Por la Buena Nueva del Evangelio y en la incansable construcción de la Utopía, se rebela contra los mecanismos del lucro y de las armas, del consumismo y de la dominación cultural, del fatalismo y de la connivencia.

-Es opción, militancia, profecía.

-Lucha contra todos los ídolos de la sociedad y de la religión, en rebelde fidelidad a Dios y a la Humanidad.

-Se insurrecciona constantemente, por la conversión personal, en la renovación comunitaria y ecuménica de la Iglesia y para la Revolución democrática de la Sociedad.

7. La terca esperanza pascual.

-Espera «contra toda esperanza», en medio de las decepciones, en la monotonía diaria, a pesar de los fracasos y contra las evidencias del triunfo del mal.

-Mantiene la coherencia de los Testigos fieles, propaga la «perfecta alegría» de los Utópicos y organiza la esperanza de los Pobres.

-En el gozo y en el dolor, en el trabajo y en la fiesta, en la vida y en la muerte, se va haciendo Pascua en la Pascua.

-Avanza en la conquista de la Tierra Prometida, por los caminos de la Patria Grande, hacia la Patria Mayor.

Constantes de la Espiritualidad de la Liberación

1. La profundidad personal.

La Espiritualidad de la Liberación es verdadera «espiritualidad»: consiste principalmente en «vivir con espíritu», y no se reduce a prácticas externas ni a interpretaciones teóricas. Se sitúa en la profudidad humana y en el nivel de la opción fundamental y de las motivaciones mayores que animan a la persona, al grupo, a las comunidades. Es mística, talante, fuerza, in-spiración, «espíritu»...

Los movimientos y prácticas de la Liberación y la misma Teología de la Liberación tienen su raíz y su crédito en algo anterior a ellos mismos: la rica experiencia espiritual que palpita en este Continente.

2. El Reinocentrismo.

La espiritualidad de la liberación es una espiritualidad del Reino de Dios. El Reino de Dios es la piedra angular de todo su edificio, porque lo considera lo único absoluto, frente a todo lo demás (EN8). Es «reinocéntrica».

Está marcada por el redescubrimiento teológico del carácter histórico-escatológico del mensaje de Jesús: la Causa de Jesús, aquello por lo que vivió y luchó, murió y resucitó. El Reino de Dios constituyó efectivamente el centro de su predicación y de su práctica. Porque es seguimiento de Jesús, la espiritualidad de la liberación hace del Reino de Dios su centro,

su misión, su esperanza. Y concibe toda la vida cristiana en torno al Reino.

Porque es reinocéntrica, la espiritualidad de la liberación, por un lado, somete a crítica cualquier sociedad cerrada sobre sí; y, por otro lado, somete también a critica a la misma Iglesia cuando en sus estructuras cede a la tentación de un eclesiocentrismo que niega la centralidad del Reino. En las Iglesias cristianas ha habido y hay muchas espiritualidades que no son precisamente reinocéntricas. La espiritualidad de la liberación cree, eso sí, que la Iglesia es «germen y principio» del Reino y está a su servicio (LG 5)

3. Una espiritualidad de lo esencial y universal cristiano.

Porque es espiritualidad «cristiana» de la liberación, la espiritualidad de la liberación quiere ser una espiritualidad del e/Espíritu mismo de Jesús (la *ipsissima intentio Iesu*). Trata de centrarse en el seguimiento de Jesús y en la prosecución de su misma lucha. No se centra en aspectos laterales del universo cristiano.

Simultáneamente, porque es espiritualidad «de la Liberación», se concentra en lo más universal, urgente y decisivo del universo humano: la realidad de los pobres y su grito por la vida, por la justicia, por la paz, por la libertad, contra la dominación y la opresión. Quien no capta o no asume ese clamor central de la realidad no puede entender la espiritualidad de la liberación ni será capaz de hacerla coherente y creíble.

La espiritualidad de la liberación es una espiritualidad para todos. No es sólo para supuestos profesionales de la espiritualidad. Es para el cristiano o la cristiana sin adjetivos, antes de y durante cualquier concreción de estado, de carisma o de ministerio: porque se centra en «la vocación cristiana».

4. La ubicación.

La Espiritualidad de la Liberación quiere vivir el misterio de la Encarnación, ubicándose:

• *En la realidad.*

Su metodología siempre parte de la realidad, tratando de conocerla e interpretarla lo mejor posible. Sus vivencias están marcadas por ese «realismo» omnipresente. Y, en su acción, pretende siempre también volver a la realidad, para actuar sobre ella y transformarla. Hace de la realidad materia de experiencia de Dios.

•*En la Historia*

La espiritualidad de la liberación escruta siempre los «signos de los tiempos», la «hora», el «kairós», el «hoy de Dios» y el hoy humano. Está atenta a la coyuntura. Trata de captar y de vivir los procesos históricos.

• *En el lugar: el Continente:*

Es la espiritualidad más latinoamericana»; no porque no haya otras en el Continente, sino porque ella ha nacido aquí, y es la que con más veracidad asume la identidad, los desafíos y las esperanzas del Continente. Es por eso también la que más reivindica la autoctonía y la alteridad de nuestros Pueblos y de nuestras Iglesias.

• *En los pobres:*

Está marcada decisivamente por los pobres, asume su Causa, comparte sus luchas, y los eleva a la condición de sujetos y protagonistas en la Sociedad y en la Iglesia. Se conduce norteada por la opción por los pobres, por la lógica de las mayorías. Y ante cada nueva situación se pregunta para ser fiel: ¿qué dice el Evangelio?, ¿cómo quedan los pobres? Los pobres son su «lugar social», porque son el lugar social más universal y descernidor, porque son el lugar social mayoritario de América Latina y porque son el lugar social salvífico del Evangelio.

• *En la política:*

Como consecuencia de su reinocentrismo, la espiritualidad de la liberación se inscribe en el marco de una lectura también histórica y política del Evangelio y de la Iglesia. Concibe la vida del ser humano como un llamado a construir en la Historia la Utopía que Dios nos ha revelado en Jesús: el Reino.

Más allá de toda privacidad, se abre a lo político; a las coordenadas geopolíticas; a la estructuración de la vida humana en sociedad nacional, continental, mundial.

Conlleva una «santidad política».

5. La crítica.

Heredera también, en el tiempo, de la primera y de la segunda Ilustración; prevenida por las «sospechas»; fogueada por la experiencia revolucionaria; escarmentada por la crisis del «socialismo real» y hasta, de lejos, por la posmodernidad, la espiritualidad de la liberación, como la teología de la liberación, es connaturalmente crítica y rechaza la ingenuidad precrítica del pensamiento idealista o estructuralista.

Como la teología de la liberación, la espiritualidad de la liberación trata de ser siempre consciente del lugar social que ocupa, del juego que inevitablemente -sabiéndolo o no- se hace en un sentido u otro, dentro de la correlación de fuerzas de la sociedad. Por eso examina su «desde donde» actúa, y se interroga por el papel que juega la Iglesia, la institución, la fe, la religión, en la Sociedad y en la Historia, y lo juzga a la luz del Evangelio y de la dinámica del Reino.

Es consciente de que entre el Evangelio y nuestra fe siempre hay «mediaciones» inevitables: culturales, ideológicas, hermenéuticas...

Sabe que no hay neutralidad posible. Conocer es interpretar. Y toda lectura es interesada. La espiritualidad de la liberación no pretende una imposible «neutralidad» aséptica, ni se deja engañar ingenuamente por los que se dicen neutrales. La espiritualidad de la liberación se sabe «interesada», pero por eso mismo examina sus intereses -en el ejercicio de una nueva ascética- tratando de hacer que coincidan con los intereses mismos del Evangelio: Liberación para todos. No pretende otra objetividad que la de coincidir con el objetivo de Jesús; ni otra neutralidad que la de aquel Jesús que se manifestó apasionadamente partidario de la Vida y se hizo Buena Noticia para los pobres.

6. La praxis.

La primacía de la praxis sobre todo planteamiento meramente especulativo o abstracto, tan característica del pensamiento moderno, es también característica de la espiritualidad

de la liberación. Su objetivo último es que llegue el Reino, es decir, la gradual transformación de la realidad histórica total, por una praxis integral, siempre hacia la Utopía querida por Dios mismo.

Más allá del influjo del pensamiento moderno, para la espiritualidad de la liberación la praxis es herencia de familia, desde las acciones liberadoras de Dios y las reivindicaciones de los profetas del Antiguo Testamento, hasta la actuación de los mártires y militantes de nuestra América, pasando por la vida entera de Jesús de Nazaret.

La injusticia oculta la verdad y hace la mentira. La verdad cristiana «se hace», en la caridad. Seguir a Jesús es «practicarlo».

7. La integralidad: sin dicotomías ni reduccionismos.

Para la espiritualidad de la liberación la realidad, siendo dialéctica, es unitaria e integral:

•no está dividida verticalmente (lo natural y lo sobrenatural, lo material y lo espiritual, la historia profana y la historia sagrada);

•ni horizontalmente (este mundo y el otro, el tiempo y la eternidad, la historia y la escatología);

•ni antropológicamente (el individuo y la sociedad, la persona y la comunidad, lo interior y lo exterior, lo privado y lo público, lo religioso y lo político, la falsa alternativa entre la conversión personal y la transformación estructural).

No es trascendentalista, pero sí trascendente; no es inmanentista, pero sí acepta y vive el compromiso en la inmanencia. La dimensión de la trascendencia se le hace «trasparencia» en la inmanencia.

Ni es espiritualista, con un Dios sin Reino, ni es materialista, con un Reino sin Dios. Vive la síntesis integrada que Jesús vivió y nos reveló: por el Dios del Reino y el Reino de Dios.

Epílogo

Caminar para llegar

Gustavo Gutiérrez

Motivado por una lectura de las páginas anteriores, permítaseme volver a la primera palabra (pró-logo) de Pedro Casaldáliga.

En ella se evocaba la figura de un gran místico que recibió además el don de la poesía y nos supo decir con belleza los afanes, las solicitudes y los gozos de la subida al Monte Carmelo. Libre como todo místico, y libre también como todo verdadero poeta, aceptó, para beneficio nuestro, entrar en el andar pautado de la explicación y la pedagogía. «Declaración» la llama él, como recuerda y sigue, como poeta también, Pedro Casaldáliga. Pero no puede evitar decirnos finalmente que «para el justo no hay ley» y que todo lo que podía hacer era compartir su experiencia del Dios que daba sosiego a su alma.

Eso es lo que muchos cristianos viven y hacen en América Latina. Sin alcanzar las cimas expresivas de un Juan de la Cruz, también hay una gran belleza en la forma en que, con palabras y con gestos, comunican su vivencia de Dios. Experiencia del Dios de la Vida en medio de una situación marcada por el despojo y la muerte prematura. Noche oscura de la injusticia por la que transita el pueblo latinoamericano.

Particularmente oscura para esos cristianos que consideran que la pobreza presente entre nosotros es contraria a la voluntad de Dios y que la solidaridad con el pobre y la lucha por la justicia son exigencias cristianas ineludibles. Motivo por el cual se hacen pasibles de persecución e incluso de sospechas en cuanto a su fidelidad a la Iglesia en la que nacieron, con la

que comulgan y a partir de cuyo anuncio del Reino intentan comprender la situación de nuestro continente.

El testimonio de Juan de la Cruz puede por todo eso ayudarnos a comprender mejor el itinerario espiritual emprendido por muchos en América Latina. ¿Qué interés puede tener para nosotros el santo de la Subida al Monte Carmelo, de las noches y las purificaciones, y de los desposorios con Dios, que parecen tan alejados de la vida cotidiana? ¿Qué interés puede tener para nosotros el místico para quien temas como justicia social parecen extraños, que nunca comentó ni citó Lc 4, 16 ó Mt 25, 31, textos tan importantes en la vivencia de cristianos en América Latina y en nuestra reflexión? ¿Qué interés podemos tener por este gran y admirable cristiano, pero que parece lejano a nuestras preocupaciones?

Unas Indias mejores

Sería tentador y simpático jugar con un futurible. Por ejemplo, imaginando a Juan de la Cruz en México (a donde debió ir, enviado en una especie de exilio) viviendo su fe en un continente que en las décadas anteriores había perdido una gran parte de su población. No obstante, el santo, minada su salud y consciente de sus escasas fuerzas, declina finalmente la designación. Escribe al fraile encargado de la empresa que «ya se había desconcertado la idea de Indias y se había venido a la Peñuela [donde moriría poco después] para embarcare para otras Indias mejores (...) que las verdaderas Indias eran estotras y tan ricas en tesoros eternos». ¿Cómo habría vivido el carmelita su experiencia de Dios en México?

Sería tentador también, y algo más serio, recordar su experiencia familiar de pobreza, y la persecución que sufrió por su inquietud reformadora. Tal vez por este camino podríamos encontrar un puente, algo que nos comunicara con él desde América Latina. También podríamos hurgar en sus escritos y encontrar textos como aquel en que denuncia a los satisfechos, a quienes los pobres dan asco, lo que es contrario, dice el santo, a la voluntad de Dios.

Pero honestamente no creo que resida en estas cosas el principal interés de Juan de la Cruz para la presente realidad de América Latina. Creo que hay que buscarlo en otro lado, no porque lo anterior no tenga importancia, sino porque no es

exactamente por eso por lo que su testimonio y su obra son relevantes para nosotros.

Hay personas universales por la extensión de sus conocimientos, por la influencia inmediata en su tiempo, por la diversidad y número de sus discípulos. Pero los hay también universales por la intensidad de su vida y de su reflexión; más que recorrer la tierra con sus ideas van al centro mismo de ella y se encuentran, por eso, equidistantes de todo lo que sucede en la superficie. De ellos es Juan de la Cruz, universal por singular, de una universalidad concreta, diría Hegel. Si es así, si Juan de la Cruz es un hombre universal por estas razones, no debería ser ajeno a lo que hoy sucede en América Latina. No lo es.

En este continente nos planteamos hoy una pregunta lacerante: ¿cómo decirle al pobre, al oprimido, al insignificante, «Dios te ama»? En efecto, la vida diaria de los pobres parece ser el resultado de la negación del amor. La ausencia de amor es, en última instancia en un análisis de fe, la causa de la injusticia social. La pregunta ¿cómo decirle al pobre «Dios te ama»? es mucho más amplia que nuestra capacidad de responder a ella. Su anchura, para tomar una palabra querida a Juan de la Cruz, hace muy pequeñas nuestras respuestas. Pero esa interrogante está allí, ineludible, exigente, cuestionante. La obra de Juan de la Cruz ¿no es acaso un esfuerzo titánico para decirnos que Dios nos ama? ¿No está allí, en el corazón mismo de la revelación cristiana, el interés que podamos, desde América Latina, tener por este testimonio y esta obra? ¿No fue acaso Juan de la Cruz alguien que hizo un esfuerzo inmenso para decirnos que cuando todo cese, nuestro «cuidado» quedará «entre las azucenas olvidado»? ¿Nuestro cuidado de cómo decirle al pobre que Dios es amor?

La gratuidad

En el testimonio y en la obra de Juan de la Cruz aparece con fuerza algo profundamente bíblico: la gratuidad del amor de Dios. Ahora bien, nada hay más exigente que la gratuidad. El deber tiene techo, va hasta un límite y se satisface cumpliendo la obligación. Esto no sucede con la gratuidad de amor, porque no tiene frontera. Cuando Pablo le dice a Filemón (en esa epístola tan olvidada entre los cristianos): «Yo sé que tú harás más de lo que te pido», es una sugerencia abierta a la creativi-

dad permanente. No hay nada que demande más que el amor gratuito.

Juan de la Cruz nos ha recordado que ser creyente, es pensar que Dios basta. La noche de los sentidos, la noche espiritual deben desnudarnos y finalmente librarnos de idolatrías. La idolatría en la Biblia es el riesgo de todo creyente. Idolatría significa confiar en algo o en alguien que no es Dios, entregar nuestras vidas a lo que hemos fabricado con nuestras manos. A ese ídolo muchas veces le ofrecemos víctimas, por eso los profetas ligan estrechamente la idolatría y el asesinato.

San Juan de la Cruz nos ayuda a descubrir una fe que no se apoya en ídolos, en mediaciones que velan a Dios; es por eso por lo que el personaje bíblico de Job le resulta tan importante. No es extraño que lo llame profeta. Tiene razón, lo era. Un estudio del vocabulario del libro de Job lo acerca mucho más a los libros de los profetas que a los libros de la Sabiduría. En una situación de extrema marginación y pobreza Job encuentra el lenguaje apropiado para hablar de Dios: el lenguaje de la gratuidad. El gran mensaje del libro de Job es ése: el amor gratuito de Dios está al comienzo de todo y da sentido a todo. Dios es el que hace llover en el desierto, allí donde no vive nadie, simplemente porque le gusta ver llover. El libro de Job no nos explica el porqué del sufrimiento, nos da un marco para vivirlo y para empezar a comprenderlo. En este sentido es también importante el interés de nuestro santo por otro personaje bíblico: Jonás. La gratuidad del amor de Dios lleva al perdón que ese judío nacionalista que es Jonás no quiere aceptar.

En América Latina estamos convencidos de que nuestro mayor problema en materia de creencia no es el rechazo a Dios sino la idolatría. El riesgo del creyente es idolatrar el poder y el dinero; esta idolatría del poder y el dinero es siempre, en un análisis de fe, la razón de la pobreza, de la mhiseria, de la injusticia. No hay que olvidar que América Latina es el único continente que es simultáneamente cristiano y pobre; en este hecho hay algo que no funciona debidamente; en efecto, los mismos que proclaman su fe en el Dios de Jesús olvidan o despojan a la inmensa mayoría de esa población.

También estamos convencidos, y Juan de la Cruz nos ayuda a entenderlo, que en el proceso de liberación podemos crearnos, fabricar nuestros propios ídolos. Por ejemplo, el ídolo

de la justicia. Parece extraño hablar así, pero la justicia puede convertirse en ídolo si ella no está colocada en el contexto de la gratuidad, si no hay amistad con el pobre ni compromiso cotidiano con él. La gratuidad enmarca la justicia y le da sentido a la historia. La justicia social (por importante que sea, y lo es) puede ser también un ídolo y tenemos que purificarnos de eso para afirmar con claridad que sólo Dios basta, y de este modo darle a la justicia misma la plenitud de su sentido.

Igualmente el pobre con el que queremos comprometernos, ser solidarios puede transformarse en un ídolo. Un ejemplo de esto es la idealización del pobre que algunos hacen en América Latina como si tuvieran que demostrar ante ellos mismos y ante los demás que todo pobre es bueno, generoso, religioso y que por esa razón hay que estar comprometidos con él. No obstante, los pobres son seres humanos atravesados por la gracia y el pecado como cualquier otro ser humano: idealizar al pobre no conduce a su liberación. La razón de nuestro compromiso con el pobre no es porque los pobres sean necesariamente buenos, sino porque Dios es bueno. Como es normal, entre los pobres hay de todo. El pobre y la pobreza pueden convertirse en un hilo sutil que nos amarre a un tipo de idolatría. En esto es importante el empeño de Juan de la Cruz por echar abajo todo aquello que no deje en claro a Dios y sólo a Dios.

No hablo solamente de los ídolos del dinero y del poder, también me refiero a aquellos que son solidarios con los pobres y pueden fabricarse ellos mismos otros ídolos. Hay más, y quisiera expresarme bien porque lo digo con mucha convicción, otro ídolo puede ser nuestra propia teología, la que intentamos elaborar en América Latina a partir de la realidad de sufrimiento y de esperanza de nuestro pueblo. Ella puede igualmente apartarse de las realidades que le dieron vida para convertirse, por ejemplo, en una moda en la Iglesia universal. Quienes firman los textos más conocidos de esta perspectiva teológica aparecen como los representantes de la Iglesia latinoamericana que busca estar comprometida con los pobres. Pero no es necesariamente así. Las vivencias más profundas las expresan los cristianos de nuestro pueblo pobre y maltratado. Anónimo para los medios de comunicación y para una cierta conciencia de la Iglesia universal, pero no para Dios. Ellos viven diariamente su compromiso con los últimos y desvalidos de nuestros países. También aquí me parece que hay un peligro de idolatría: in-

cluso nuestra propia reflexión sobre la fe, por honesta que sea, puede convertirse en una traba. Y una vez más Juan de la Cruz con el escalpelo de su experiencia y de su poesía elimina lo que está infectado, aquello que vela nuestra visión de Dios. Por eso es importante para nosotros.

Para terminar este punto -para mí el más importante- desearía recordar un verso de Luis Espinal, asesinado en Bolivia: «Señor de la noche y el vacío, quisiéramos saber mullirnos en tu regazo impalpable confiadamente, con seguridad de niños». A eso apuntamos finalmente en lo que llamamos proceso de liberación. Siempre lo hemos pensado así.

El camino

Es un tema de san Juan de la Cruz que resulta particularmente expresivo y dicente. Se trata además de una fecunda imagen bíblica. El camino supone tiempo, supone historia, y ese tiempo y esa historia están en Juan de la Cruz de una manera muy peculiar, tanto que pueden pasar desapercibidos. El título de una novela de Manuel Scorza, un escritor peruano, podría expresar la sensación que sentimos al leerlo; se llama «La danza inmóvil». Algo de eso hay en Juan de la Cruz: se mueve, se desplaza, avanza, y ahí está en el mismo sitio. Hay una movilidad muy grande y un sentido de la historia, o del tiempo, muy profundo y a la vez una fijación en Dios. Naturalmente apela con frecuencia a la gran experiencia de fe del pueblo judío, el Exodo, como también lo podría hacer a esa fórmula tan particular de los hechos de los Apóstoles, única en el Nuevo Testamento, que llama a la Iglesia, a la fe cristiana «el camino». En la Biblia, en ese libro de reflexión teológica sobre el Exodo que es el Deuteronomio, se nos da la respuesta a una pregunta aparentemente banal, que a veces los cristianos no nos hacemos, pero que los judíos tenían muy presente. ¿Por qué cuarenta años? El hecho sucedió entre Egipto y Palestina; la distancia es corta.

Dejo de lado las interpretaciones simbólicas que se dan sobre el asunto. El Deuteronomio da una explicación: es para que se dé un doble conocimiento, para que el pueblo conozca a su Dios y para que -antropomórficamente hablando- Dios conozca a su pueblo. Esa es la razón de la larga travesía. Deuteronomio cap. 8 nos explica que este doble conocimiento se produce en el camino. Esto es también, me parece, lo que

encontramos en Juan de la Cruz. En este camino hay un doble conocimiento; como él dice, se sale para llegar, no se sale para caminar, se camina para llegar, se sale para ir a otro sitio. Ese conocimiento se da en un diálogo con Dios.

Nosotros en América Latina buscamos entender el proceso de liberación como un camino no sólo a la libertad de orden social y político (que es capital) sino igualmente, y sobre todo, hacia la amistad plena con Dios y entre nosotros. Es una vez más lo que entendemos por la fórmula de «opción preferencial por el pobre»; ése es el camino, y creemos que implica tiempo. La preferencia no se entiende sin el contexto de la universalidad del amor de Dios: ninguna persona está excluida de él, pero los pobres y oprimidos son los privilegiados de su amor. Preferir, como la palabra lo dice, significa que algo es primero, que pasa antes de otras cosas. La preferencia por el pobre supone el marco de la universalidad y esa preferencia tiene una razón última: «el Dios de Jesucristo». No se trata de nuestro análisis social, ni de nuestra compasión humana, ni de nuestra experiencia directa del pobre; ellos son motivos válidos e importantes por cierto, pero no son la razón final. En última instancia la opción por el pobre es una opción teocéntrica, una vida centrada en Dios. Como lo quería Juan de la Cruz.

Además, Juan de la Cruz nos recuerda en uno de sus textos un dato bíblico fundamental: a medida que crece el amor por Dios crece el amor por el prójimo. Y viceversa. No estamos ante algo estático; es un proceso. En el fondo de la experiencia de compromiso con el pobre, que muchos cristianos tienen en América Latina hay un deseo muy profundo de encontrar a Dios en el cara a cara paulino que Juan de la Cruz aplica con razón a Job a quien Dios le habla personalmente, revelándole la gratuidad de su amor.

La libertad

El célebre «por aquí no hay camino» no señala el tramo más fácil de la subida al monte sino el más difícil. Hasta el momento era posible seguir algo trazado; a partir de allí hay que continuar creativamente, y con firmeza. Juan de la Cruz vivió esa libertad cuanto optó por ser carmelita descalzo, cuando se negó a aceptar las presiones para que renuncie a esa condición, cuando se fugó de la prisión. Podemos llamarla libertad, pero habría también otra manera de llamar esa actitud: testaru-

dez. Juan fue un gran testarudo, como todos los santos (esto no quiere decir que todos los rudos de testa sean santos...). Es una actitud espiritual: «allí donde está el Espíritu está la libertad», según la célebre frase de san Pablo.

En América Latina entendemos la libertad como la meta de la liberación. La liberación no es nuestro fin, es un proceso, es el camino de un pueblo, no es la llegada. Hemos experimentado asimismo durante este tiempo que dicho camino hacia la libertad no es algo dibujado de antemano. La imagen bíblica del desierto que recuerda Juan de la Cruz está allí para decirnos que no hay ruta delineada, ni en el desierto ni en el mar. Entre nosotros, igualmente, este camino de la liberación a la libertad supone creatividad, hacer nuestro camino, forjar nuestro itinerario. «Libres para amar» es una fórmula que usamos con frecuencia para hablar de nuestra manera de entender el ser cristianos; ella se inspira en la Epístola de Pablo a los Gálatas (cf. 5, 1 y 13). A mí nadie me quita la vida, «yo la doy» (Jn 10, 18) dice Jesús, en una extraordinaria expresión de libertad. Esa es la libertad que nos importa y por eso Juan de la Cruz, como todo hombre espiritual, es un hombre libre, y por ello tan peligroso muchas veces. Así lo sintieron muchos de sus contemporáneos. Así son vistos muchos cristianos en América Latina.

La alegría

El gozo, diría san Juan de la Cruz. Está muy claramente presente en las canciones, en el Cántico Espiritual, donde la imagen del amor en la pareja humana, experiencia profunda de alegría, le permite hablar del gozo del encuentro con el Señor. Al mismo tiempo se trata de una alegría vivida en medio de la dificultad, subiendo la cuesta de un monte en medio del sufrimiento. Pienso que la experiencia de pobreza de Juan de Yepes, el haber sido pobre, debe haberlo marcado en un profundo sentimiento de dolor. En efecto, la experiencia del pobre es la de ser insignificante y marginado. Haber visto a su madre mendigar, haber mendigado él mismo, son experiencias muy profundas; nuestro contacto hoy con los pobres nos hace ver que sus vidas quedan con una marca, no de tristeza, pero sí de dolor profundo; y es por eso por lo que aprecian más que otros los motivos de estar contentos. También su experiencia de prisión, en la que temía incluso perder a vida, forma parte de este

sufrimiento; su gozo es por lo tanto, para decirlo en términos cristianos, pascual, de superación del sufrimiento, de paso hacia la alegría. Yo diría que actualmente no hay, en América Latina, manera de ser cercano al pobre sin comulgar con su dolor y con sus razones de alegría. Como cristianos nos sentimos amados por Dios, razón fontal de nuestro gozo.

Pero, como decía hace un momento, sufrimiento no significa necesariamente tristeza. Esto lo aprendí de una persona que decía en una comunidad cristiana: «es posible sufrir y ser alegre; lo que no es posible es estar triste y ser alegre; eso no puede ser». Tenía toda la razón. La tristeza es repliegue sobre uno mismo que se sitúa en la frontera de la amargura; el sufrimiento, por el contrario, puede crear en nosotros un espacio de soledad y de profundización personal. La soledad es otro tema importante en Juan de la Cruz, soledad como condición de una auténtica comunión. Después de todo, el grito de Jesús «¡Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?», fue lanzado en la víspera de la más grande comunión de la historia: la de la Resurrección; la de la vida que vence a la muerte. La soledad es, entonces, una condición de la comunión. Juan de la Cruz y muchos en América Latina lo saben bien.

El lenguaje

Juan de la Cruz afirma que intenta aproximarse a los temas recordados a partir de la experiencia y de la ciencia, pero sobre todo, como dice bellamente «arrimándonos a la Escritura». El resultado es poesía en verso o en prosa. Y la poesía es sin duda el más grande don humano que una persona puede recibir. ¿Cómo hablar del amor sin poesía? El amor es el que ha inspirado siempre la poesía. Nosotros, desde este continente marcado por la muerte injusta y prematura, también pensamos que la experiencia es condición para poder hablar de Dios y decirle al pobre: «Dios te ama». Se trata de la experiencia del misterio de Dios.

Siempre he admirado a esos filósofos y teólogos que hablan de lo que Dios piensa y quiere como si tomaran desayuno con El todos los días... Juan de la Cruz nos recuerda, por el contrario, que eso no es posible. Que sólo podemos hablar de Dios y de su amor con un gran respeto, conscientes de lo que decía nuestro Tomás de Aquino: «es más lo que ignoramos de Dios que lo que sabemos de El». Sin poder compren-

der bien las cosas, pero convencido de que debía amar, un poeta peruano y amigo querido, Gonzalo Rose, decía: «¿Por qué he debido amar la rosa y la justicia?». A eso sin embargo estamos llamados en América Latina. A amar la justicia y la belleza. Dios es fuente de ambas. Nuestro lenguaje sobre El, es decir, nuestra teología, debe tener en cuenta esos dos aspectos: debe ser profético y contemplativo al mismo tiempo.

Ese es el lenguaje que encuentra en Job cuando éste habla a Dios desde «el muladar», como dice el carmelita usando una expresiva y exacta traducción del término hebreo (desgraciadamente las traducciones recientes suavizan la palabra). Allí, desde el muladar, desde lo que está fuera de la ciudad, desde lo marginado surge, como en América Latina, un nuevo lenguaje sobre Dios. América Latina es un continente en el que hay un pueblo que experimenta una rica vivencia religiosa. Desde esta experiencia, sin usar la palabra mística, los pobres de nuestro continente manifiestan un profundo sentido de Dios. Esta vivencia no está en contradicción con su pobreza o su sufrimiento. Creo que se trata también de un continente en el que hay mucha santidad, entrega generosa y anónima. Son muchas las personas que viven en zonas sumamente difíciles, arriesgando la vida.

Hace un par de años mataron en mi país a una religiosa del Buen Pastor, María Augusta Rivas. La llamaban «Aguchita», una mujer de 70 años. Poco antes de ir a trabajar al sitio en el que fue asesinada, que se llamaba juguetonamente La Florida, ella escribió una carta en la que decía: «quiero ir a trabajar con los pobres de La Florida porque no quiero presentarme ante el Señor con las manos vacías». Si se presentó con las manos llenas es porque humildemente creyó que las tenía vacías. Hay muchos casos como éste en nuestro continente.

Para terminar esta palabra posterior, este epílogo, desearía decir que hay algo que hoy día se vive con mucha intensidad en América Latina: el valor de la vida. Ignacio Ellacuría decía con frecuencia: «Aquí en El Salvador la vida no vale nada». Se equivocó; su propio testamento desmiente su afirmación. Mucho tenía que valer la vida de los salvadoreños para que él y sus compañeros permanecieran en El Salvador. Gente de alto nivel intelectual y al mismo tiempo comprometi-

dos con ese país arriesgando la vida; mucho tenía que significar la vida de los salvadoreños para que ellos hicieran eso.

Cada vez estamos más convencidos de que no es la muerte la última palabra de la historia, sino la vida. Por eso la fiesta cristiana es siempre una burla de la muerte: «muerte, ¿dónde está tu victoria?». Toda fiesta es una pascua. Tal vez debido a ello en la tradición hispana llamamos Pascua a todas las fiestas. Somos los únicos en el mundo que en Navidad (y Reyes) nos deseamos «felices pascuas» (en el pasado, Pentecostés también era una Pascua). Toda fiesta cristiana es una Pascua, porque celebramos el vencimiento de la muerte.

Los cristianos debemos decir con Bartolomé de Las Casas: «del más chiquito y del más olvidado Dios tiene la memoria muy reciente y viva». Esa memoria reciente y vida les permite a los pobres de América Latina mantener alta la esperanza. Son muchos entre nosotros los que pueden decir con otro gran poeta peruano, César Vallejo: «no poseo para expresar mi vida, sino mi muerte». Esa es la situación de muchos cristianos en América Latina, y por eso Juan de la Cruz, el de las noches, el de la soledad, el del camino, el del encuentro con Dios, no nos es ajeno.

G.G.

Bibliografía

BETTO, Frei, *La oración, una exigencia también política*, «Cuadernos de Noticias Obreras», Septiembre 1985, pág. 47-50; *Oração, uma exigência (também) politica*, en REB 42(1982)444. *Mística y socialismo*, folleto mímeo.

BOFF, L., *Contemplativus in liberatione*, en «Christus» 529(1979)64-68; *Contemplativos en la liberación*, en *Fe en la periferia del mundo*, Sal Terrae, Santander 1981, pp. 209-220. *La experiencia de Dios*, Bogotá, Indo-american Press Service, 1977. *Vida segundo o Espíritu*, Vozes, Petrópolis [4]1987; *Vida según el espíritu*, Bogotá, Indo-american Press Service, 1982. *Y la Iglesia se hizo pueblo*, Sal Terrae, Santander 1986.

BONNIN, E. (coord.), *Espiritualidad y liberación en América Latina*, DEI, San José 1982.

CABARRUS, C., *Puestos con el Hijo. Guía para un mes de ejercicios en clave centroamericana*, UCA Editores, San Salvador 1991.

CARDENAL, E., *Santidad en la Revolución*, Sígueme. Salamanca 1976.

CARRASQUILLA, F., *Espiritualidad de la evangelización*, «Vida Espiritual» (Colombia) 68-69(1980)77-89.

CASALDALIGA, P., *Al acecho del Reino. Antología de textos 1968-1988*, editorial Nueva Utopía y Ediciones Endymión, Madrid 1989, 305 pp. Claves Latinoamericanas, México 1990. *El vuelo del Quetzal. Espiritualidad en Centroamérica*, Coordinadora Regional Centroamericana O. Romero, Managua [1]1988, [2]1989. *Experiencia de Dios y pasión por el pueblo*, Sal Terrae, Santander 1983. *Yo creo en la justicia y en la esperanza. El Credo que ha dado sentido a mi vida*, Desclée de Brower, Bilbao (España) 1976

CASTILLO, *El seguimiento de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1986, 239 pp.

CLAR, *La vida según el Espíritu de las comunidades religiosas de América Latina*, CLAR, Bogotá [1]1973, [4]1977. *Espiritualidad del sacerdote religioso*, Bogotá 1981, 96 pp

CODINA, V., *La vida según el Espíritu*, «Diakonía» 8(1984)110-122. *Seguir a Jesús hoy*, Sígueme, Salamanca a1986. *Aprender a orar desde los pobres*, en VARIOS, *Espiritualidad de la liberación*, «Cuadernos de Noticias Obreras», Madrid s/f., pág. 42-45. *Espiritualidad del compromiso con los pobres*, CLAR, Bogotá 1988

COMBLIN, J., *Antropología cristiana*, Paulinas, Madrid 1985. *El Espíritu santo y la liberación*, Paulinas, Madrid 1987. *La oración de Jesús*, Santander 1977. *Tiempo de acción*, Lima 1986. *Valoración*

cristiana de las religiones nativas, Oruro 1974. *O Espiritu Santo e a Libertação*, Vozes, Petrópolis 1988

CUSSIANOVICH, A., *Desde los pobres de la tierra. Perspectivas de vida religosa*, Lima 1975.

DAVID, Bruno, *Espiritualidade e situações políticas*, en «Grande Sinal» 3(1989)261-288 y 4(1989)413-438.

DIAZ MATEOS, M., *La vida nueva.*, CEP, Lima 1991, 328 pp. *El Dios que libera*, CEP, Lima 1985

ECHEGARAY, H., *Conocer a Dios es practicar la justicia*, en *El credo de los pobres*, CEP, Lima 1982, págs. 15-30.

EDWARDS, A., *Seguiento de Cristo en América Latina*, CEP, Lima 1987.

ELLACURIA - SOBRINO, (coord.), *Mysterium Liberationis*, Trotta, Madrid/San Salvador 1990, 2 vols. *La contemplación en la acción de la justicia*, «Diakonía» 2(1977)7-14.

GALILEA, S., *As raíces da espiritualidade latino-americana. Os místicos ibéricos*, São Paulo 1984. *Aspectos críticos en la espiritualidad actual*, Indo-Américan Press, Bogotá 1975. *El camino de la espiritualidad*, Paulinas, Bogotá, Colombia [1]1983, [2]1985. *El futuro de nuestro pasado. Ensayo sobre los místicos españoles desde América Latina*, CLAR, Bogotá 1983. *Espiritualidad de la evangelización*, CLAR, Bogotá 1979. *Espiritualidad de la liberación*, ISPAJ, Santiago de Chile 1973; también en ID, *Religiosidad popular y pastoral*, Cristiandad, Madrid 1979. *Renovación y espiritualidad*, Bogotá 1981,

GARCIA, José A. *"Contemplativos en la acción". Vías de acceso a esta experiencia*, en *Espiritualidad de la liberación*, «Cuadernos de Noticias Obreras», septiembre 1985, Madrid, pág. 61-66.

GONZALEZ BUELTA, B., *El Dios oprimido. Hacia una espiritualidad de la inserción*, Editora Amigo del hogar, Santo Domingo 1988, 143 pp. También en Sal Terrae, 1989. *Bajar al encuentro con Dios. Vida de oración entre los pobres*, Editoria Amigo del Hogar, Santo Domingo 1988

GONZALEZ, L.J., *Liberación para el amor. Ensayo de teología espiritual*, CEVHAC, México 1985.

GUERRE, René, *Espiritualidade do sacerdote diocesano*, Paulinas, São Paulo 1987, 182 pp

GUTIERREZ, G., *Beber en su propio pozo*, CEP, Lima 1983. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, CEP, Lima 1986. *O Deus da vida*, Loyola, São Paulo 1990.

LIBANIO, J.B. - BINGEMER, M. C., *Escatología cristiana*, Paulinas, Madrid 1985.

LIBANIO, J.B., *Discernimento espiritual; reflexões teológico-espirituais*, São Paulo 1977. *Discernimiento y política*, Sal Terrae, Santander 1977.

LOPEZ RAMIREZ,M. A., *Mártires por el Reino en América Latina*, tesis de licencia en el Instituto Superior de Pastoral (Madrid) de la Universidad Pontificia de Salamanca, febrero de 1992.

MACCISE, C., *Espiritualidad bíblica en Puebla*, Paulinas, Bogotá 1983. *Nueva espiritualidad de la vida religiosa en América Latina*, Indo-american Press Service, Bogotá 1977.

MAGAÑA, J., *Seguir al Jesús liberador. Ejercicios espirituales desde la opción por los pobres*, CRT, México 1979.

MESTERS, C., *A espiritualidade que animou são Paulo*, IETB, São Paulo, 1989. *Flor sin defensa. Una explicación de la Biblia a partir del pueblo*, Bogotá 1974

MORENO, J.R., *Líneas de espiritualidad según el documento de Puebla*, «Diakonía» 14(1980)62-73.

PAOLI, A., *Diálogo de la liberación*, Buenos Aires 1970. *La contemplación*, Paulinas, Bogotá [2]1984. *Ricerca di una spiritualità per l'uomo d'oggi*, Citadella Editrice, Assisi 1984.

RICHARD, P., *La Iglesia de los pobres en Centroamérica*, DEI, San José 1982

ROMERO, O. A., *Diario*, Arzobispado de San Salvador 1990.

SOBRINO, *Espiritualidad y seguimiento de Jesús*, en *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid 1990, pp 449-476. *La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres*, en *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1984, pág. 143-176. *Perfil de una santidad política*, «Concilium», 183(marzo 1983)335-344. *Liberación con Espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*. Sal Terrae, Santander 1985.

SUESS, P., (org.), *Queimada e semeadura*, Vozes, Petrópolis 1988.

TABORDA, F., *Sacramentos: praxis y fiesta*, Madrid 1987

VARIOS, «Concilium» 9 (1965); 19(1966); 69(1971); *Modelos de santidad*, 149(1979),

VARIOS, *Espiritualidad de la liberación*, «Christus» (México) 530(dic 1979). También en CEP, Lima, [2]1982.

VARIOS, *Oración cristiana y liberación*, Desclée, Bilbao 1980.

VIGIL, J. M. (coord.), *El Kairós en Centroamérica*, Nicarao, Managua 1990. *Entre lagos y volcanes. Práctica teológica en Nicaragua*, DEI, San José de Costa Rica 1990. *Espiritualidad popular de la Liberación*, en VARIOS, *Pueblo revolucionario, Pueblo de Dios*, CAV, Managua,1989. *Opción por los pobres, síntesis de espiritualidad*, en VARIOS, *La opción por los pobres*, Nicarao, Managua 1990, pp. 129-137; Sal Terrae, Santander 1991.

ZENTENO, A., *Ejercicios desde los pobres*, s/f, México.

ZEVALLOS, N., *Contemplación y política*, Lima 1975. *Espiritualidad del desierto. Espiritualidad de la inserción*, Indo-american Press, Bogotá 1981.

OTRAS OBRAS DE LOS AUTORES

A) de PEDRO CASALDÁLIGA

-*Palabra ungida*, editado por el Teologado Claretiano de Zafra (España) 1955, 63 pp.
-*Llena de Dios y de los hombres*, Editado por el Teologado Claretiano de Salamanca 1969, 36 pp.
-*Nuestra Señora del Siglo XX*, Editorial PPC, Madrid [2]1962, 241 pp.
•*Senhora do seculo XX*, Edições Reinado do Coração de Maria, Lisboa 1965, 258 pp.
-*Uma Igreja da Amazonia em conflito com o latifundio e a marginalização social*, (carta pastoral de 1971), sin pie de imprenta, 121 pp.
•*Una Chiesa dell'Amazonia in conflitto con il latifondo e l'emarginazione sociale*, Asal, Roma 1972
•*Ich kann nicht länger schweigern*, Adveniat, Essen (Alemania) 1972, 177 pp.
-*Clamor elemental*, Sígueme, Salamanca 1971, 103 pp.
-(CABESTRERO, Teófilo), *Una Iglesia que lucha contra la injusticia*, «Misión Abierta» 7-8(1973), Madrid, 228 pp.
-*Tierra nuestra, libertad*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires 1974, 151 pp.
-*Fleuve libre, ô mon peuple*, Cerf, París 1976
-*Yo creo en la justicia y en la esperanza. El Credo que ha dado sentido a mi vida*, Desclée de Brower, Bilbao 1976, 202 pp.
•*Credo nella Giustizia e nella Speranza*, Asal, Roma 1976, 220 pp.
•*Creio na justiça e na esperança*, Civilização Brasileira, Río de Janeiro 1977, 249 pp.
•*Je crois en la Justice: être évêque au Brésil*, Cerf, París 1978, 162 pp.
•*I believe in Justice and Hope*. Fides-Claretian, Notre Dame (Indiana, EEUU), 232 pp.
-*La muerte que da sentido a mi credo. Diario 1975-1977*, Desclée, Bilbao 1977, 86 pp
•*La morte che da senso al mio credo*, Citadella Editrice, Asís 1979, 142 pp.
-*Antologia retirante*, Civilização Brasileira, Río de Janeiro 1978, 240 pp.
-(CABESTRERO, Teófilo), *Diálogos en Mato Grosso con Pedro Casaldáliga*, Sígueme, Salamanca 1978, 186 pp.
•*Mystic of Liberation. A portrait of bishop Pedro Casaldáliga of Brazil*, Prefacio de Ernesto Cardenal, Orbis Books, Nueva York 1981, 200 pp.
•*Mystik der Befreiung*. Jugenddienst Verlag, Wuppertal (Alemania Federal) 1981.
-*Aïrada esperança*, Claret, Barcelona (España) 1978, 140 pp.
-*Pere Llibertat*, Claret, Barcelona 1978, 140 pp.
-(MARTINS, Edilson), *Nós, do Araguaia. Pedro Casaldáliga, o bispo da Teimosia e Liberdade*, Prólogo de Leonardo Boff, Edições Graal, Río de Janeiro 1979, 221 pp.
-*Cantigas menores*, Projornal, Goiânia (Brasil) 1979, 84 pp.
•*Kleine Gesänge*, Hermann Brandt, 1988, 80 pp.
-(Con Pedro TIERRA), *Missa da terra sem males*, Editorial Tempo e Presença, São Paulo 1980, 91 pp.
-*Missa da terra sem males*, Livramento, São Paulo 1980,
•*Misa de la tierra sin males*, Desclée de Brower, Bilbao 1980, 76 pp.
•Traducción alemana de la «Missa da terra sem males» en: BRANDT, H. (herausgegeber), *Die Glut kommt von unten*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn (Alemania Federal) 1981; también en: GOLDSTEIN, H. (herausgegeber), *Tage zwischen Tod und Auferstehung. Geistliches Jahrbuch aus Lateinamerika*, Patmos Verlag, Düsseldorf (Alemania), 1984.
•*Messa della Terra senza mali*, a cura del CEM e della rivista «Missione oggi», Parma, senza data.
-(con CNBB, IZQUIERDO MALDONADO y SOUZA MARTINS), *Profetas, tierra y capitalismo*, CINEP, Bogotá 1981, 193 pp.
-*A cuia de Gedeão: poemas e autos sacramentais sertanejos*, Vozes, Petrópolis 1982, 98 pp.
-*En rebelde fidelidad. Diario 1977-1983*, Desclée de Brower, Bilbao 1983, 222 pp.
•*Nella fedeltà ribelle*, Citadella Editrice, Asís 1985.
-(Con Pedro TIERRA), *Palmares. Il villagio della libertà: «Missa dos Quilombos»*, CEM y la revista «Missione oggi», Parma 1982.

•Traducción alemana de la «Missa dos Quilombos» en: GOLDSTEIN, H. (herausgegeber), *Tage zwischen Tod und Auferstehung. Geistliches Jahrbuch aus Lateinamerika*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1984.
-*Experiencia de Dios y pasión por el pueblo. Escritos pastorales*, Prólogo de Alberto Iniesta, Sal Terrae, Santander (España) 1983, 239 pp.
-*Cantares de la entera libertad*, IHCA-CAV-CEPA, Managua 1984, 81 pp.
-*Fuego y ceniza al viento. Antología espiritual*, Sal Terrae, Santander 1984, 95 pp.
•*Fire and Ashes to the Wind. Spiritual Anthology*, Claretian Publications, Quezon City (Filipinas) 1984, 111 pp.
•*Fuoco e cenere al vento. Antologia spirituale*, Citadella Editrice, Asís 1985, 92 pp.
-*Nicaragua, combate y profecía*, Prólogo de Mario Benedetti. Epílogo de Leonardo Boff. Ayuso / Misión Abierta», Madrid 1986, 189 pp.
•*Prophets in combat. The nicaraguan Journal of bishop Pedro Casaldáliga*, Meyer Stone Books, Oak Park (EEUU) 1987, 114 pp.
•*Nicaragua, combate e profecía*, Vozes, Petrópolis ^{2}1986, 196 pp.
•*Kampf und Prophetie*, Verlag St. Gabriel, Mödling (Austria) 1989, 160 pp.
-(Con A. DUTERNE, y T. BALDUINO), *Francisco Jentel, defensor do povo do Araguaia*, Paulinas, São Paulo 1986, 75 pp.
-*El tiempo y la espera*, Sal Terrae, Santander 1986, 126 pp.
-*Encara avui respiro en català*, Claret, Barcelona 1987, 185 pp.
-*Com Deus no meio do Povo*, Paulinas, São Paulo 1985, 75 pp.
•*Con Dios en medio del pueblo*, Paulinas, Bogotá 1987, 95 pp.
-*Al acecho del Reino. Antología de textos 1968-1988*, editorial Nueva Utopía y Ediciones Endymión, Madrid 1989, 305 pp.
•*Na procura do Reino. Antologia de textos 1968-1988*, FTD, São Paulo 1988, 278 pp.
•*A l'aguait del Regne. Antologia de textos 1968-1988*, Claret, Barcelona 1989, 250 pp.
•*Auf der Suche nach dem Reich Gottes*, Hermagoras Verlag, Viena 1989, 320 pp.
•*In Pursuit of the Kingdom. Writings 1968-1988*, Orbis Books, Nueva York 1990, 254 pp.
•*In cerca di giustizia e libertà. Antologia di testi: 1968-1988*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 1990, 383 pp.
•*Al acecho del Reino. Antología de textos 1968-1988*, Claves Latinoamericanas, México 1990, 344 pp
-*El vuelo del Quetzal. Espiritualidad en Centroamérica*, Coordinadora Regional Centroamericana Oscar Romero, Managua ^{1}1988, ^{2}1989, 195 pp.
•*El vuelo del Quetzal. Espiritualidad en Centroamérica*, Maíz Nuestro, Bogotá 1989, 195 pp.
•*El vuelo del Quetzal. Espiritualidad en Centroamérica*, Iglesia de Cuenca, Cuenca (Ecuador) 1989, 195 pp.
•*El vuelo del Quetzal. Espiritualidad en Centroamérica*, Centro Ecuménico de Estudios y Secretariado Internacional de Solidaridad Mons. Romero, México 1989, 195 pp.
•*El vuelo del Quetzal. Espiritualidad en Centroamérica*, Acción Ecuménica / Misioneros Maryknoll / Misioneros Claretianos, Caracas 1989, 195 pp.
•*Il volo del Quetzal. Spiritualità in Centroamérica*, La Piccola Editrice, Celleno (Italia) ^{1}1989, ^{2}1990, 234 pp.
-*Todavía estas palabras*, Verbo Divino, Estella (España) 1989, 100 pp.
-*Contemplativos sobre la marcha*, colección «Espiritualidad» nº 3, editado por las Cebs, México 1989, 28 pp.
-*Anfora de barro*, Alandar, Madrid 1989, 20 pp.
-*Les coqs de l'Araguaïa*, Cerf, Paris 1989, 163 pp.
-*Aguas do Tempo*, Ed. Amazónida, Cuiabá 1989,, 61 pp.
-*La flor de Izote que rebrota entre ruinas y cenizas* (con I. SOBRINO y P. RICHARD), sin pie de imprenta. El Salvador 1990, 54 pp.
-*Llena de Dios y tan nuestra. Antología mariana*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1991, 110 pp.
-(CABESTRERO, Teófilo), *En lucha por la paz. Las causas de Pedro Casaldáliga*, Sal Terrae, Santander 1991, 133 pp
•(ID), *En lluita per la pau. Les causes de Pere Casaldáliga*, Editorial Claret, Barcelona 1991, 110 pp.
•*Cartas a mis amigos*, Nueva Utopía, Madrid 1992, 253 pp.
•(CABESTRERO, Teófilo), *El sueño de Galilea. Confesiones eclesiales de Pedro Casaldáliga*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1992, 163 pp.

DISCOS, CASETES, FILMS Y VIDEOS

- *Missa da terra sem males* (casete); producción: Edições Paulinas, São Paulo 1980. Música de Martim Coplas.
- *Missa da terra sem males* (film), 16 mm., 35 minutos; producción: Verbo Films, São Paulo 1981.
- *Missa dos Quilombos* (casete); producción: Ariola, São Paulo 1982.
- *E o Verbo se fez índio* (disco y casete); producción:Verbo Films, São Paulo 1985. Música de Martim Coplas.
- *Pé na caminhada* (video), 35 mm, 80 minutos, color; producción: Verbo Films; guión: Pedro Casaldáliga; narración: Leonardo Boff; dirección: Conrado Berning; São Paulo 1987.
- *Amerindia* (video), 70 minutos; guión: Pedro Casaldáliga.; dirección: Conrado Berning; producción Verbo Filmes, São Paulo 1990.
- *Cantigas na contramão*, (disco y casete); música: Cirineu Kuhn; producción: Verbo Filmes, São Paulo 1991.
- *Os 7 sinais da Vida* (serie de 8 videos sobre los sacramentos), producción: Verbo Filmes, São Paulo1992.

B) de JOSÉ MARÍA VIGIL

-*La política de la Iglesia apolítica*, Edicep, Valencia 1975, 225 pp.
-*Casaldáliga y la Iglesia de São Félix*, (audiovisual), Editorial Claret, Barcelona 1978, [4]1986. 100 diapositivas, audio de 60 minutos.
-*Pastoral vocacional para tiempos nuevos*, Instituto Teológico de Vida Religiosa, Madrid 1979, 244 pp.
-*Religiosos de hoy. Experiencia y testimonio*, Instituto Teológico de Vida Religiosa, Madrid 1980, 214 pp.
-*Temas de reflexión teológica*, (con CASTILLO, BOFF, CABESTRERO, CASALDALIGA, HOUTART y otros), Universidad Centroamericana, Managua 1982, [3]1988.
-*Taller de tercer mundo. Curso de formación para voluntariado en América Latina*, VICLA, Zaragoza 1983, 600 pp.
-*María de Nazaret. Materiales pastorales para la comunidad cristiana*, Ediciones Paulinas, Madrid 1985, [2]1986,172 pp.
•*Maria de Nazaré. Subsídios pastorais para a comunidade cristã*, Edições Paulinas, São Paulo 1987, [2]1992,138 pp.
-*Vivir el Concilio. Guía para la animación conciliar de la comunidad cristiana*, Ediciones Paulinas, Madrid 1985, [2]1986, 238 pp.
• *Vivendo o Concilio. Guia para a animação conciliar da comunidade cristã*, Edições Paulinas, São Paulo 1987, 211 pp.
-*Nicaragua y los teólogos*, [coordinado] Siglo XXI, México 1987, 315 pp.
-*Nicaragua, trinchera teológica*, (coord. con Giulio GIRARDI), Lóguez / CAV, Salamanca / Managua 1987, 438 pp.
• *Il popolo prende la parola. Il Nicaragua per la Teologia della liberazione*, (coord. Giulio GIRARDI), Edizioni Borla, Roma 1990, 490 pp
-*Plan pastoral prematrimonial*, Sal Terrae, Santander 1988, 285 pp.
-*Anecdotes and Analysis fron Nicaragua*, (con T. MONTGOMERYFATE y R. ARAGON), Cirkus Publications, New York 1988, 94 pp. Introducción de Robert McAfee Brown.
-*Pueblo revolucionario, pueblo de Dios*, (coord. con G. GIRARDI, J. PIXLEY y otros), Claves Latinoamericanas/CAV, México, Managua, 1989, 407 pp.
-*Kairós: llamada urgente a la solidaridad*, (con ESPEJA, ARAGON, HUARTE y CUESTA), Editorial San Esteban, Salamanca 1989, 123 pp.
-*El kairós en Centroamérica*, [colectivo] Nicarao, Managua 1990, 193 pp
-*Entre lagos y volcanes. Práctica teológica en Nicaragua*, Prólogo de Leonardo Boff, DEI, San José de Costa Rica 1990, 190 pp.
-*Servidores de la Palabra profética en un mundo injusto y violento*, (con J.C.R.GARCIA, F. de LAMA, J.VICO y R.A.MORENO), Editorial Claret, Barcelona 1990, 125 pp
•*Tra laghi e vulcani. Un'experiencia teologica in Centro America*. Introduzione di L. Boff. La Piccola Editrice, Celleno 1991, 197 pp.
-*La opción por los pobres*», [coordinado], Sal Terrae, Santander 1991, 165 pp.
•*La opción por los pobres*, Nicarao, Managua 1991, 151 pp.

- *La opción por los pobres*, Rehue, Santiago de Chile 1992, 139 pp.
- *La opción por los pobres*, Paulinas, Bogotá, 1993, en prensa.
- *Con i poveri della terra*, Citadella Editrice, Asís 1992.
- *A opção pelos pobres*, Paulinas, São Paulo 1992.

-*Agenda Latinoamericana'92*; ediciones en: México, Honduras, Nicaragua, Costa Rica, Colombia, Venezuela, Bolivia, Chile, Argentina y España, 1991.

-*Dando razón de nuestra esperanza. Los cristianos latinoamericanos frente a la crisis del socialismo y la derrota sandinista*, (con DUSSEL, GIRARDI, GOROSTIAGA, GREINACHER, HOUTART y otros), Nicarao, Managua 1991, 146 pp.

-*Agenda Latinoamericana'93*; ediciones en: México, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica, Panamá, Cuba, República Dominicana, Puerto Rico, Colombia, Venezuela, Bolivia, Brasil, Uruguay, Argentina, Chile, Portugal, España, Italia y Japón, 1992.



Pedro CASALDALIGA no necesita presentación, tras haberse convertido en una de las voces latinoamericanas más conocidas y reconocidas. Obispo, poeta, profeta, candidato al Premio Nobel, beneficiario de los más diversos premios de Derechos Humanos y cuidadanía honorarias. Pero su más profunda raíz está en su ser misionero, claretiano concretamente, arraigado en el corazón geográfico de Brasil, en el Mato Grosso, acompañando dramáticamente la vida de los poseiros (labradores sin título de tierra), los peones braceros del latifundio y los indígenas. Novio de la muerte, ha ocupado insistentemente los primeros puestos de los "hit parade" de los "marcados para morir" por los matones pagados por los poderosos. Brasileño de adopción, latinoamericano de honor, catalán de nacimiento, no salió de Brasil durante casi 20 años, ni para asistir a la muerte de su madre, interrumpiendo esta fidelidad sólo para visitar Nicaragua en los momentos de emergencia solidaria. Escritor prolífico, testigo desde su práctica, viene siendo considerado desde hace años como uno de los máximos exponentes de la espiritualidad latinoamericana de la liberación.

José María VIGIL nació en Managua (la segunda vez), entre lagos y volcanes, "puro pinolero, por gracia de Dios". La primera vez lo trajeron al mundo en España. Claretiano también, como su compañero Casaldáliga, estudió teología en Salamanca y Roma, y psicología en Salamanca, Madrid y Managua. Fue profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca en su sección del CRETA. Pero saltó el charco, quemó las naves y nació de nuevo: nacionalizándose hizo suya a Nicaragua, y ésta lo hizo suyo y lo naturalizó. Desde esta privilegiada atalaya nicaragüense ha vivido con fervor la apasionante aventura espiritual de la Patria Grande, por la que ha peregrinado rastreando las huellas de su espiritualidad. Como escritor ha publicado ya 25 libros, que han obtenido más de 30 ediciones adicionales o traducciones, y más de 200 artículos en revistas. Pero considera que éste libro concreto ha sido una de las grandes oportunidades de su vida, por la que se siente muy feliz.

Editorial Envío